CAPITALISMO: VIOLENCIA Y ANTI-VIDA

La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses



TOMO I

Elsa Tamez y
Saúl Trinidad
(editores)

Ponencias del Encuentro
Latinoamericano
de Científicos Sociales
y Teólogos
auspiciado por el CSUCA.
San José, Costa Rica,
21-25/2/1978

EDUCA

CAPITALISMO: VIOLENCIA Y ANTI-VIDA

Tomo I

Colección DEI
(Departamento Ecuménico de Investigaciones)

Libros editados
en la Colección DEI - EDUCA

JULIO DE SANTA ANA,	El desafío de los pobres a la Iglesia
FRANZ HINKELAMMERT,	Ideología de sometimiento. La Iglesia Católica Chilena frente al golpe, 1973-1974
FRANZ HINKELAMMERT,	Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo
HUGO ASSMANN (Ed.),	Carter y la lógica del imperialismo, 2 vols.
XABIER GOROSTIAGA,	Los banqueros del imperio. Los Centros Financieros Internacionales en los países subdesarrollados

elsa tamez y saúl trinidad (eds.)

CAPITALISMO: violencia y anti-vida

la opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses

Tomo I

Ponencias del Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos, auspiciado por el CSUCA. San José, 21-25 de febrero de 1978.



Primera Edición
EDUCA, Centroamérica, 1978

Portada: Hugo Díaz

Hecho el depósito de ley

EDITORIAL UNIVERSITARIA CENTROAMERICANA (EDUCA)

Organismo de la Confederación Universitaria Centroamericana que forman la Universidad de San Carlos de Guatemala; la Universidad de El Salvador; la Universidad Nacional Autónoma de Honduras; la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua; la Universidad de Costa Rica; la Universidad Nacional de Costa Rica; y la Universidad de Panamá.

Apartado 64 – Ciudad Universitaria "Rodrigo Facio" – Costa Rica.

A

ALDO BUNTIG,*

quien, fiel al Evangelio,
luchó hasta la muerte
por la vida de los oprimidos.

*Aldo Büntig, sacerdote argentino, sociólogo, murió en Costa Rica, de un ataque cardíaco, a los 47 años de edad, durante el Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos, el 24 de febrero de 1978.

PALABRAS DE BIENVENIDA

del Dr. William Reuben
Secretario General Adjunto del CSUCA

Me complace darles la bienvenida a esta tierra centroamericana a todos los participantes en este evento. En realidad, viendo detalladamente el temario de este encuentro, me felicito que la Confederación Superior Universitaria Centroamericana (CSUCA) se encuentre auspiciando este Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos.

El CSUCA, Confederación Superior Universitaria Centroamericana, es un organismo compuesto por las Universidades Nacionales y Autónomas de Centroamérica, que tiene como uno de sus objetivos fundamentales el de auspiciar la discusión entre los científicos de las distintas universidades y de distintos centros del quehacer académico y de investigación, con el fin de contribuir a desarrollar una visión crítica sobre nuestras sociedades centroamericanas, y en general sobre América Latina, y desarrollar una visión que contribuya a la liberación de nuestros pueblos.

Es uno de los objetivos cardinales de la Confederación Superior Universitaria Centroamericana el desarrollar la cultura como un instrumento de liberación de nuestros pueblos. Y bien lo decía al considerar el temario de este encuentro, me doy cuenta de que efectivamente calza dentro de ese objetivo cardinal de la confederación.

Los países centroamericanos y en general los países de América Latina, se encuentran actualmente ante una ofensiva sin precedentes del imperialismo, y últimamente, con la Administración Carter, esa ofensiva pretende tomar la careta de una cruzada por los Derechos Humanos, una cruzada que puede envolver a importantes sectores de nuestra sociedad y desarrollar una perspectiva equivocada sobre la verdadera careta del imperialismo en nuestros países. Así es que creo yo que es de gran importancia que en este encuentro se sienten las bases para desarrollar toda una ofensiva ideológica en contra de esa tendencia, y permita dar un instrumento importante para la acción de nuestros pueblos en contra del imperialismo, en contra de la ideología imperialista.

Yo de nuevo les doy la bienvenida a Costa Rica. Tienen al CSUCA como apoyo para cualquier necesidad que se les presente durante su estadía acá y les deseo grandes éxitos en el transcurso de estos días de trabajo. Muchas gracias.

PARTICIPANTES EN EL ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE CIENTIFICOS SOCIALES Y TEOLOGOS

Comisión Organizadora

Sergio Ramírez
Guillermo Molina
Javier Solís
Elsa Tamez
Saúl Trinidad

Victorio Araya, *costarricense, teólogo*
Hugo Assmann, *brasileño, sociólogo y teólogo*
Eduardo Bonnin, *costarricense, teólogo*
Aldo J. Büntig, *argentino, sociólogo*
Ernesto Cardenal, *nicaragüense, poeta*
Robert Carty, *canadiense, economista*
Georges Casalis, *francés, teólogo*
Alfonso Castillo, *jesuita mexicano, teólogo-biblista*
Fernando Danel Janet, *mexicano, economista*
Luis G. Del Valle, *jesuita mexicano, teólogo*
José Duque Zúñiga, *colombiano, teólogo y pastor evangélico*
Enrique Dussel, *argentino, historiador, filósofo y teólogo*
Xabier Gorostiaga, *jesuita panameño, economista*
Sonia Gutiérrez, *costarricense, filóloga*
Adolfo Ham, *cubano, teólogo*
Franz Hinkelammert, *alemán, economista*
Javier Iguíñez E., *peruano, economista*
Norbert Lechner, *alemán, economista*
Melsene Ludwig, *brasileña, trabajadora social*
Luis Maira, *chileno, politólogo*
Guillermo Molina, *guatemalteco, sociólogo*
Arnoldo Mora, *costarricense, filósofo*
Francisco Norniella, *cubano, teólogo y pastor evangélico*
Luis Miguel Otero, *costarricense, teólogo*
Ernesto Parra, *jesuita colombiano, economista*
William Reuben, *costarricense, sociólogo*
Luis Rivera Pagán, *portorriqueño, filósofo y teólogo*
Adolfo Ruiz, *colombiano, sociólogo*
Richard Shaull, *norteamericano, teólogo*
Javier Solís, *costarricense, periodista*
Juan Pablo Solórzano, *guatemalteco, sociólogo*
Juan Stam, *costarricense, teólogo*
Elsa Tamez, *mexicana, teóloga-biblista*
Saúl Trinidad, *peruano, teólogo y sociólogo*
Luis Ugalde, *jesuita venezolano, teólogo y sociólogo*
Franz Van Der Hoff, *holandés, teólogo*
Raúl Vidales, *mexicano, teólogo y sociólogo*
Hugo Villela, *chileno, sociólogo*
Luis E. Wanderley, *brasileño, sociólogo*

Invitados que no pudieron asistir pero enviaron su ponencia

Hugo Echegaray, *peruano, teólogo-biblista*
Ignacio Ellacuría, *jesuita salvadoreño, teólogo*
Gregorio Iriarte, *boliviano, teólogo*
Jorge Pixley, *norteamericano, teólogo-biblista*
Pablo Richard, *chileno, teólogo*
Julio de Santa Ana, *uruguayo, teólogo*
Jon Sobrino, *jesuita salvadoreño, teólogo*

ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE CIENTIFICOS SOCIALES Y TEOLOGOS

TEMARIO

Primer día

Mañana: SESION INAUGURAL: Bienvenida (CSUCA), Objetivos (DEI) y Avisos.

"Los intentos de la "crisis management" global (el trilateralismo)".

Tarde: "El problema de la seguridad en perspectiva transnacional"
"De la Democracia liberal a la Democracia restringida".

Segundo día

Mañana: "La democracia a partir de criterios y prioridades relacionadas con el bien común".
"El intento de pasar a la ofensiva en la lucha ideológica".

Tarde: "Intentos de recuperación por parte de la Teología Dominante de la Teología de la vida por la negación del derecho a la vida de las mayorías".
"Crítica al análisis tercerista sobre América Latina".

Tercer día

Mañana: "Extrema pobreza, desempleo, inseguridad del trabajo y sistema capitalista mundial como bloqueo del "bien común".
"Explicitación y análisis del diagnóstico implícito de Medellín y *Evangelii Nuntiandi* como soporte del diálogo sobre América Latina".

Tarde: "La sustancia de la Teología Latinoamericana: La conversión como afirmación de la vida".
"Hacia un diagnóstico alternativo sobre América Latina. Diagnóstico económico: situación y perspectiva del capitalismo latinoamericano".

Cuarto día

Mañana: "El estado autoritario en América Latina y los regímenes militares".
"Iglesia y democracia: crítica a las corrientes del pensamiento predominante (social cristianismo, etc.) y su noción de democracia restringida".
"El movimiento obrero y campesino en los estados autoritarios".

Quinto día

Mañana: "Diagnóstico de la iglesia en América Latina y su relación interna y externa".
"Análisis del concepto de Evangelización en la Teología Dominante: reconciliación sin conversión".

Tarde: "La violencia como negación del bien común y por tanto del derecho fundamental a la vida".
"El derecho fundamental a la vida y los derechos humanos liberales".
"Evaluación del Encuentro".

PRESENTACION

Este libro es el producto de un Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos, realizado en San José, Costa Rica, los días 21-25 de febrero de 1978. El encuentro fue auspiciado por el CSUCA (Confederación Superior Universitaria Centroamericana), con la colaboración organizativa del DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones). Integraron la comisión organizadora Sergio Ramírez y Guillermo Molina, del CSUCA; Javier Solís, Elsa Tamez y Saúl Trinidad, del DEI.

La realización del encuentro surge a partir de una doble preocupación: por un lado, la de explicitar el manejo que se hace de la teología como mecanismo legitimador del status quo, por otro lado, la necesidad de proponer una alternativa que involucre necesariamente la teología en el irreversible proceso de liberación de nuestros pueblos.

El carácter novedoso del encuentro hizo posible una rica producción desde el punto de vista cuantitativo y cualitativo, ya que casi todos los participantes aportaron investigaciones escritas, incluso algunos que no pudieron asistir enviaron su ponencia.

El desarrollo del encuentro generó un dinamismo que rebasó nuestras expectativas, aun cuando estas ya estaban insinuadas en la propuesta temática. Cada sesión dio inicio con una breve presentación a cargo del expositor asignado, seguido por comentarios y un crítico debate, en donde la producción, por ser colectiva, enriqueció los trabajos particulares.

El encuentro se concentró, fundamentalmente, sobre una secuencia de nudos temáticos entrelazados por cierta ló-

gica, la cual estuvo orientada por un comité interno de conducción.

En la dinámica interna del encuentro no se observó la tradicional marcada dualidad entre dos disciplinas: ciencias sociales-teología; realmente hubo un espontáneo entrelazamiento de ambas al identificar y develar al enemigo común, y ver la urgente necesidad de organización para la ofensiva, proponiendo al mismo tiempo, una alternativa a favor de las mayorías.

Parte de la no-dualidad presente en el encuentro se debe al temario que sirvió de base para las plenarias. Este intentó que los problemas, tales como trilateralismo, tercerismo, derechos humanos, ideología de seguridad nacional, bien común, etc., fueran examinados y confrontados por dos frentes necesariamente interrelacionados: las ciencias sociales y la teología que se definen directamente como antiimperialistas.

Aclaramos que la propuesta temática no fue arbitrariamente impuesta. Además de las preocupaciones comunes, la tematización fue trabajada y afinada a lo largo de visitas y carteo con los invitados. El resultado de esta formulación colectiva se plasmó en el temario convocatorio, con cuatro hilos conductores: 1) América Latina y las nuevas falacias del imperialismo en la década del 70', 2) Análisis del diagnóstico tercerista sobre América Latina, 3) Derecho a la vida y evangelización en América Latina, 4) Iglesia y proceso de democratización.

Para tener una idea más precisa de los temas específicos tratados, que reflejan los ejes conductores señalados, véase el temario propuesto originalmente para el encuentro.

Al final del evento se llevó a cabo una evaluación. Muchos aspectos fueron cubiertos, algunos quedaron fuera. Pero la pregunta más insistente que se hizo presente fue: ¿Después del encuentro qué? Considerando que esas inquietudes no pueden pasarse por alto y exigen ya lineamientos de acción, hemos decidido incluir al final del tomo II algunas páginas, preparadas por el equipo DEI, que explicitan ciertas tareas inmediatas prioritarias, para agilizar la concretización de la

alternativa propuesta por aquellos que buscan el bien de las mayorías populares.

La lógica de la estructuración de estos dos tomos, que recogen casi todos los materiales de trabajo del Encuentro Latinoamericanos de Científicos Sociales y Teólogos, básicamente está fundamentada en los trabajos de Raúl Vidales sobre "teología de la vida - teología de la muerte" y la de Hugo Assmann: "La tarea común de las ciencias sociales y la teología en el desenmascaramiento de la necrofilia del capitalismo". Ambos textos fueron retrabajados después del encuentro, razón por la cual recogen no solo la corriente de pensamiento propuesto en el temario para el Encuentro, sino la misma dinámica que caracterizó las discusiones del encuentro en proceso.

Como podrá verse, las ponencias presentadas en el encuentro nos sitúan de lleno ante los nuevos perfiles y modalidades de dominación y expansión capitalista. Sin embargo, el encuentro no solo se destacó por el desenmascaramiento del carácter asesino del sistema opresor sino, como bien lo plantea Hugo en su artículo citado, que a partir de las prácticas concretas de la lucha por la liberación, la dinámica del encuentro se caracterizó por sustentar un salto cualitativo metodológico: el reconocimiento de un "espacio teórico común" en las ciencias sociales y teología que surgen desde adentro de una tarea común. Pero no de cualquier ciencia social o teología, ni de cualquier tarea convergente, sino de las "vertientes de teología y ciencias sociales que se identifican por una misma posición de clase, por una misma opción definidamente anti-capitalista", y desde una práxis de liberación coincidentes.

Este es el "nudo metodológico" donde emerge un "espacio categorial común". Por lo tanto, la tesis metodológica que se hace notar en las ponencias, en unos más y en otros menos, es la siguiente: "ni las ciencias sociales, ni la teología lograrán penetrar los niveles profundos de la fetichización del sistema opresor —la falsa trascendentalidad mediante la cual estructuran sus puntales de legitimación y sus vigilancias de autopreservación— si no detectan el tipo de correspondencia que existe entre las estructuras institucionales del sistema opresor y sus líneas de legitimación ideológica".

Así pues, si el encuentro puede caracterizarse, como algunos participantes lo expresaron, al calor de la dinámica como la de un segundo hito en el razonamiento teórico-teológico, es, precisamente por ese reconocimiento común en la construcción del "espacio teórico-metodológico" común, y no por ello ajeno a la praxis, entre científicos sociales y teólogos latinoamericanos. Tema fundamental, por cierto, que requiere ser profundizado en su análisis mediante el aporte crítico y creativo de todas las disciplinas interpretativas.

El otro eje temático que también caracteriza el encuentro está básicamente sintetizado en el artículo referido de R. Vidales. La exigencia de la tarea común en la construcción de un "marco categorial común" que permita captar con profundidad y realismo las expresiones de la realidad latinoamericana, en esta "nueva fase del imperialismo", surge, a partir de las luchas concretas de la afirmación de la vida por el rechazo de las estructuras de muerte, o, más propiamente dicho, desde adentro de las praxis de la "producción social de la vida real". Por lo mismo no es simplemente el deseo de profundizar en la comprensión del lugar teológico en las ciencias sociales ni el lugar sociológico en lo teológico. Es que los hechos históricos no sólo se manifiestan como hechos económicos, sociales y políticos, sino que se presentan como realidades teologizadas. Muy bien lo dice R. Vidales: "Mi sospecha fundamental es la siguiente: si hoy el capitalismo se puede presentar bajo una cara religiosa es porque en su estructuración más profunda está amarrado a un componente "teológico" y, correlativamente, una cierta producción teológica actual se proyecta como sustento ideológico legitimador del sistema opresor. Esto significa en otras palabras que estamos ante una "teología dominante", una "teología de la muerte".

Así pues, la construcción de este espacio categorial común entre las ciencias sociales y la teología no es una elocubración abstracta, sino que se articula al hecho histórico fundamental: "la producción social de la vida real" por la desconstrucción de lo que es, como "modo de producción y reproducción social de la vida real", el sistema capitalista, el cual legitima sus mecanismos de dominación por medio de la "teología de la muerte".

Siguiendo, pues, este razonamiento podrá verificarse la coherencia estructural de estos volúmenes. Sin embargo, la misma presentación, quizás extrañe a algunos lectores, acostumbrados a leer primero las partes analíticas de tipo socioeconómico de la realidad y entonces, como un "segundo momento", leer lo teológico. Para otros, quizás, les parezca una simple yuxtaposición de ponencias de tipo económico-político y teológico. No es lo uno ni lo otro, muy por el contrario, aunque con sus obvias limitaciones, la estructuración del texto busca reflejar la rica dinámica que se dio en el proceso-mismo del encuentro, en el cual, no sólo se observó un alto respeto entre las ciencias, sino un entrelazamiento teórico fecundo teniendo como referente verificador la praxis concreta de liberación de los oprimidos. Pero, por otro lado, esa estructuración también es la consecuencia lógica del encuentro de ese "espacio teórico común" a partir de la "tarea común" desde las mayorías.

Consiguientemente, la totalidad de las ponencias, salvo algunas de ellas que no se incluyeron (unas, básicamente por no haber sido preparadas directamente para el encuentro, y otras por ser análisis de coyunturas específicas o particulares) están desglosadas a lo largo de las cuatro partes fundamentales de los volúmenes. En el primer tomo se incluyen las dos primeras partes. La primera: "Los nuevos estilos de dominación imperialista y su incidencia en América Latina". Como lo expresa el título, esa primera parte cumple con la tarea del desenmascaramiento de los "nuevos estilos de dominación" o, como inicialmente lo denomináramos, "las nuevas falacias del imperialismo", desde el punto de vista socio-económico, político, teológico y aun eclesiástico-institucional, que ocultan la necrofilia del capitalismo. La segunda parte: "El capitalismo como idolatría y la mediación tercerista en el arte de domesticar a los dioses", analiza no sólo los elementos objetivos de esos "nuevos estilos de dominación", sino que, también analiza las formas de internalización y legitimación de esas nuevas modalidades, mediante el empleo de las "vigilancias trascendentales" o sea, los recursos teológicos de valoración total. Vale subrayar que aquí encontramos los instrumentos categoriales claves para desentrañar los resortes de valoración "trascendentalizantes" del sistema de dominación,

así como para detectar a las víctimas fáciles o "tercerismos" que mediatizan la fetichización de la realidad.

En la tercera parte (que encabeza el segundo volumen): " 'Democracia restringida' versus Democracia a partir de las mayorías", bajando ya al plano más concreto pero dentro del mismo "espacio teórico", se profundiza el develamiento de la "cara humana" del capitalismo proclamada en la democratización y Derechos Humanos, pero que en el fondo, no son sino una "democracia restringida" y "Derechos Humanos" a partir de la satisfacción de los ideales liberales de las minorías. Al respecto vale subrayar el excelente artículo de Gregorio Iriarte; y no es menos el resto de los trabajos que desenmascaran la manipulación, por parte del sistema dominante, de temas básicos, como son el "bien común", "la unidad", etc. Pero no solo es desenmascaramiento del remanejo de esos valores, sino el planteo de una re-capturación de los mismos, pero, a partir de los intereses de las mayorías. Finalmente, la cuarta parte: "La producción social de la vida real y el Anuncio del Evangelio de la Vida", busca articular, en formas concretas y fundamentales precisamente la construcción del "espacio teórico común" a partir de la "producción social de la vida real, lo cual también es la misma esencia del Evangelio. Esto es básicamente "teología de la vida".

Antes de terminar, aclaramos a los lectores que estos dos volúmenes no pretenden presentar una elaboración acabada, ni mucho menos. Más bien, se presentan como un instrumento de trabajo, que ojalá rete a las ciencias, especialmente las críticas, a profundicar la propuesta y revertir aportes para su afinamiento.

Elsa Tamez/Saúl Trinidad

Primera Parte

LOS NUEVOS ESTILOS DE DOMINACION IMPERIALISTA Y SU INCIDENCIA EN AMERICA LATINA

LA TAREA COMUN DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA TEOLOGIA EN EL DESENMASCARAMIENTO DE LA NECROFILIA DEL CAPITALISMO

Hugo Assmann

El propósito de esta breve exposición se resume en una pregunta práctica, desde el punto de vista político, y metodológica, desde el punto de vista científico: ¿qué exigencias de coincidencia en nuestro trabajo teórico implica nuestra coincidencia en opciones prácticas de transformación del mundo, confrontándonos conjuntamente a las características nuevas de la ofensiva imperialista? La pregunta podría ser formulada de manera genérica, como una pregunta que se impone en cualquier situación en la que se den coincidencias en una misma praxis contrapuesta a sistemas de opresión. Pero, hojeando los aportes escritos para este Encuentro de Científicos Sociales y Teólogos, y evaluando someramente la notable convergencia, de quienes nos reunimos aquí, en determinadas preocupaciones prioritarias, concretamente en términos de coincidencias en la lucha práctica, la pregunta se nos plantea con fecha y ubicación bastante precisas.

El temario propuesto para este encuentro, recogido con apasionada concentración, por lo menos en sus puntos nudales, por las ponencias de los participantes, nos sitúa de lleno frente al proyecto imperialista en su etapa actual. La profunda crisis que atraviesa actualmente el sistema capitalista transnacionalizado lo obliga a un esfuerzo inédito de "crisis management". La diferenciación de fuerzas e intereses en el seno del sistema capitalista hace imposible una total unanimidad de todos los dominadores en un proyecto único y sin fisuras. Las pugnas internas son virulentas y ningún proyecto imperial logra afianzarse sin agudas divergencias internas. Con todo, no cabe duda de que el imperialismo, con un grado inédito de conciencia de su crisis, se ve obligado a planificar, con minuciosa elaboración, una propuesta global en cuyos lineamientos básicos puedan coincidir los intereses del mayor número de sus fuerzas. Sin un proyecto de ese tipo se harían insuperables sus contradicciones internas, tanto en el plano nacional como, sobre todo, en el plano internacional. Además, en ausencia de semejante proyecto global, el imperialismo difícilmente podría hacerle frente a la nueva crisis que sus propios teóricos y analistas prevén para el final de esta década.

Sabemos que este proyecto global existe y que tiene características inéditas, bajo muchos puntos de vista. Es el proyecto de la Comisión Trilateral. Para los tanteos de su efectiva implementación fue creada la Administración Carter (1). Atentos a la evolución de los hechos, a esta altura, en inicios de 1978, podemos constatar dos cosas: uno, el proyecto trilateralista se confronta con fuertes discrepancias parciales por parte de los sectores menos "transnacionalizados" de la economía norteamericana, por parte de los anteriores ejes del "complejo industrial y militar" y por parte de los intereses "nacionales" amenazados en los subpolós del sistema, Europa y Japón; segundo, a pesar de esas previsibles contradicciones, el proyecto tirlateralista sigue y probablemente seguirá siendo el proyecto preponderante del imperialismo en la próxima etapa, puesto que es el proyecto "más inteligente" y el más adecuado a la preservación de un proceso de acumulación capitalista definitivamente transnacionalizado. Con los necesarios ajustes al ritmo de su implementación, y con eventuales superposiciones a estrategias imperialistas anteriores —como, en el caso de América Latina, con probables persistencias, en algunos países, de residuos importantes del Sistema de Seguridad Nacional—, las tesis básicas de los trilateralistas corresponden a los imperativos del momento, desde el punto de vista de los intereses imperialistas.

Sin repetir lo que ya ha sido ampliamente tratado en otra publicación y profundizado en otras ponencias de este encuentro (2), nuestra intención, en este momento, es la de señalar el contexto preciso en el cual nos estamos planteando la pregunta sobre las implicaciones, también teóricas, de nuestra tarea común.

UN ESPACIO TEORICO COMUN QUE SURGE DESDE ADENTRO DE UNA TAREA COMUN

Para darnos cuenta de la dimensión exacta de la pregunta, en sus alcances prácticos y metodológicos, quizá convenga recordar, muy someramente, cuáles son las cuestiones que ya consideramos superadas y que, por lo tanto, ya no nos planteamos. El interés despertado por este encuentro, la enorme cantidad de supuestos comunes, la convergencia en temas y problematizaciones comunes, el sorpresivo bagage común de información, el manejo, ampliamente compartido, de unas categorías de análisis coincidentes —¿qué supone todo esto? Supone, me parece, que ya hemos caminado juntos un largo trecho del camino. Tenemos tanta cosa en común porque tenemos opciones comunes, definiciones políticas compartidas, una praxis liberadora ampliamente coincidente.

Este hecho es alentador y riesgoso a la vez. Es ciertamente alentador que ya hayamos superado una serie de cuestiones. Una vez que ya nos encontramos en una misma lucha y coincidimos en actuaciones prácticas, ya no se nos plantea aquella búsqueda de "permisos abstractos" sobre si podemos o no estar comprometidos en una misma lucha. Desde la práctica común, abolimos muchos falsos interrogantes. La comprobación de la praxis común elimina de raíz viejas cuestiones sobre si una reflexión crítica de cristianos sobre su praxis revolucionaria puede ser hecha desde una postura y con un análisis marxista; sobre si semejante reflexión puede iluminar y motivar formar significativas de lucha de los sectores oprimidos; sobre si existe o no un aporte relevante de cristianos de esa línea al avance del proceso revolucionario en América Latina. Algunas décadas atrás, interrogantes de ese tipo, ahora superados, o ni siquiera se planteaban, o estaban enmarcadas en suspicacias recíprocas y ácidas polémicas. Hoy en día constatamos, por lo menos en forma inicial, un cierto respeto recíproco, e incluso una cierta atención recíproca. Y lo que es más, desde una praxis común surgen problematizaciones comunes.

Los riesgos de este "encontrarse juntos" se relacionan básicamente con la tentación de postergar el tratamiento de las premisas teóricas que ya están implícitas en esta asunción de una misma praxis. Como si dijéramos, conclusivamente, que reconocemos que hay cierta complementariedad, cierto enriquecimiento "interdisciplinario", pero desde enfoques metodológicos completamente distintos e incluso reñidos entre si. Otra manera superficial de encarar el asunto podría, quizá, formularse como sigue: ya que nos reconocemos en una tarea común, bueno, hay que admitir también que hay áreas de temas comunes, pero cada cual dirá lo suyo, desde el ángulo metodológico de su ciencia, sobre tales temas, sin que se deba pretender o pueda lograr algo más allá de la mera yuxtaposición de los distintos enfoques. No existiría, pues, ningún espacio teórico común, ningún punto de amarre metodológico coincidente. La "realidad", vista por cada ciencia, sería de hecho distinta, a pesar de la coincidencia práctica en una misma intención transformadora de la realidad histórica.

Si este encuentro tiene también un objetivo en la línea de un avance metodológico, más allá de una simple yuxtaposición de enfoques con vistas a una —precaria— táctica común en la acción, no podemos darnos por satisfechos con la perspectiva anteriormente esbozada. Quizá no podamos avanzar mucho en el afinamiento de las premisas metodológicas de una labor común también en la problematización teórica. Lo importante es que iniciemos conscientemente el proceso, concreto y real, de una reflexión convergente. Hasta cierto punto los mismos temas del encuentro se prestan para ensayar esa construcción de un espacio teórico común, con tal que avancemos más allá de un simple acopio de

elementos informativos sobre esos temas y lleguemos a un nivel de problematización de los mismos que requiera, además de la información, unas categorías de análisis que se presenten como relevantes, epistemológicamente, para todos, o sea, tanto para las ciencias sociales como para la teología.

La cuestión no es si se puede o no coincidir en una misma praxis política circunstancial, o sea, en una misma línea de lucha revolucionaria frente a formas visibles y evidentes de opresión. Los hechos han demostrado que eso es posible. La cuestión tampoco es si puede haber, con el seguimiento de esa lucha común, una acumulación de experiencias aleccionadoras para todos. La cuestión de fondo me parece ser la siguiente: ¿es posible ser radical y consecuentemente anti-capitalista sin haber entendido la falsa trascendentalidad con la que se articulan los niveles no visibles, y por tanto difícilmente reconocibles, de legitimación de la dominación? En otras palabras, ¿es posible entender realmente la enorme capacidad de remanejo de las formas de dominación del capitalismo —por ejemplo, sus aparentes auto-deslegitimaciones mediante la crítica abierta, tolerada o incluso incentivada, de aquellos tipos de dominación que ya no le interesan, ya que se encuentra en un nuevo esfuerzo de relegitimación global—, es posible desocultar esa "metamorfosis de sus dioses", en el plano más profundo y global de la regeneración constante de sus fetiches, sin penetrar, analíticamente, la estructura teológica de ese fetichismo?

Antes de proseguir en este intento de "mejoramiento" de nuestra pregunta básica, relacionada con la construcción de un espacio teórico y metodológico común, quisiera tender un cordón sanitario de precauciones. Se trata de cosas relativamente obvias, por lo menos para nosotros, pero que conviene explicitar. Existe, sin sombra de duda, un espacio teórico común entre la teología de la dominación y las vertientes definidamente burguesas de las ciencias sociales. Esta sintonía, e incluso simbiosis, epistemológica es un hecho innegable, aunque poco explicitado. No puedo detenerme en demostrarlo, razón por la que me remito a los conclusivos análisis de Franz Hinkelammert en esta materia (3). Aquí interesa subrayar el hecho de que "la teología", en el singular, no existe. Existen "teologías", en plural. Unas apuntalan los sistemas de opresión, otras se les oponen. Lo mismo sucede, como es notorio, con las ciencias sociales. Por lo tanto, la posibilidad de un espacio teórico común sólo se da entre aquellas vertientes de teología y ciencias sociales que tienen un "desde dónde" y un "hacia qué" coincidentes, o sea, que poseen una misma posición y opción de clase. Una teología fetichista y fetichizante coincide, en el plano de sus categorías epistemológicas, con aquellas expresiones de ciencias sociales que cumplen idéntica función ideológica. Al revés, una teología que tiene sus referentes —aun los más "espirituales", como la gracia, la acción de Dios en Cristo, la actuación

conflictiva del Espíritu de Cristo— situados radicalmente en el seno del proceso, material y corporal, de la historia, es una teología anti-fetichista y tiene mucha afinidad con las ciencias sociales que se caracterizan por su esfuerzo de desenmascarar a los fetiches en el seno de esa "organización social de las apariencias" (Marx), y esa "religión de la vida cotidiana" (idem) que es el capitalismo.

Parece, pues, bastante plausible que aquellas vertientes de teología y ciencias sociales, que se identifican por una misma posición de clase, por una misma opción definidamente anti-capitalista, puedan también plantearse, desde adentro de esa praxis coincidente, tareas teóricas que tengan, a nivel metodológico, un espacio categorial común. Quisiera seguir insistiendo en esto que acabo de formular, con un lenguaje simplemente tentativo, como espacio categorial común en el plano del enfoque metodológico. Porque se trata, en mi entender, de algo más que simples tareas convergentes, desde "focos" o enfoques metodológicos distintos. Se trata de algo más que simples funciones complementarias. Se trata más bien de comprender que ni las ciencias sociales, ni la teología logran penetrar los niveles más profundos de la fetichización del sistema opresor —la falsa trascendentalidad mediante la cual estructura sus puntales de legitimación y sus vigilancias de autopreservación— si no detectan el tipo de correspondencia que existe entre las estructuras institucionales del sistema opresor y sus líneas de legitimación ideológicas. Volverá a este punto en un momento.

Conviene prevenir, una vez más, contra ciertos peligros. La afirmación de una tarea común, supuesto un objetivo socio-político común, no se opone a la mantención de áreas y tareas específicas de cada ciencia. Nadie pretende reintroducir viejos totalitarismos teológicos, que entendían a la teolcgía como la ciencia por detrás y por encima de todas las ciencias, soberana enjuiciadora de la validez de los demás aportes científicos. El ámbito propio de cada ciencia no se limita al objeto material —los hechos económicos, en economía; los procesos políticos, en politología; etc.— sino que se extiende también al objeto formal, o sea, al ángulo de determinación y a la "brecha de entrada" del análisis específico de cada ciencia. Se reafirman, pues, no sólo áreas y tareas específicas de cada ciencia, sino también niveles metodológicos específicos, correspondientes a los niveles de análisis específicos.

Nuestra problemática se sitúa más allá de esa admitida y reconocida especificidad de cada ciencia. Se coloca más bien en aquel nivel de problematización de la realidad socio-histórica, donde se hace imprescindible el recurso a la categoría de totalidad. La realidad sólo se "totaliza", como "materia" de la acción histórica de los hombres, en un plano categorial que está situado más allá de las teorías interpretativas específicas de cada ciencia. Epistemólogos contemporáneos han venido

insistiendo en lo que algunos denominan la "meta-teoría" fundante de las teorías interpretativas específicas. Como veremos, no se trata de una cuestión de mera especulación abstracta. Se trata de la cuestión eminentemente práctica, en términos políticos, de descubrir en qué consiste la materia con la que el enemigo fortifica sus trincheras. Esta materia de las fortalezas del enemigo no es, como material de amarre de sus resistencias y sus ofensivas, ni el hierro, ni el cemento, ni la simple cantidad de poderes, materialmente cuantificables, que acumuló mediante la explotación. No son ni siquiera los mecanismos estructurales de la dominación, las institucionalidades de la dominación, si se consideran bajo el mero aspecto de armazón material del poder. La materia con la que el enemigo fortifica, en última instancia, sus trincheras es su "modo de producción y reproducción social de la vida real" que incluye, obviamente, todas las formas materiales de institucionalización estructural de su poder, pero incluye también, como elemento esencial, un proceso de valoración y legitimación de esas estructuras de poder.

UN ESPACIO TEORICO COMUN RELACIONADO CON UNA TEORIA DEL VALOR A ESCALA DEL SISTEMA GLOBAL DE DOMINACION

Dentro de una óptica de complementariedad y apoyo mutuo, pero todavía sin romper con una perspectiva de yuxtaposición, podríamos nombrar muchas tareas que nos interesan a todos, por su importancia para el proceso revolucionario. Es como si nos dijéramos los unos a los otros: "usted entiende más de esto, usted tiene más información sobre aquello, trabajemos en una perspectiva convergente". La convergencia estaría asegurada, se supone, por la identidad del "desde dónde", o sea, por la coincidencia en una misma opción de praxis. No tengo dudas de que se puedan hacer muchas cosas interesantes y útiles con este tipo de visión de la complementariedad de nuestras tareas. La pregunta es si eso basta para coincidir en una tarea común que vaya al fondo de la necesaria desconstrucción de lo que es, como "modo de producción y reproducción social de la vida real", el sistema capitalista. Dudo que esa perspectiva de simple complementariedad baste para llevar nuestra tarea conjunta al plano profundo del desenmascaramiento del sistema capitalista, como sistema anclado en un proceso constante de valoración que engendra correspondencias estructurales, difícilmente detectables, entre las estructuras materiales de la opresión y las formas de letimación de las mismas. Sospecho que el tratamiento analítico de esas correspondencias estructurales entre las formas de dominación y las formas de su legitimación requiere algo más que los esquemas usuales de

la así llamada "teoría de la ideología". No se trata de "pura ideología", sino de una armazón de categorías trascendentales que logran crear una totalización legitimadora que se liga directamente a un universo teológico de ídolos y fetiches devoradores de la humanidad.

Estamos mal-acostumbrados a restringir la "teoría del valor" a una visión estrecha del universo mercantil: el ámbito de la producción, del mercado, de la estricta acumulación material. Acompañamos, hasta cierto punto, a Marx en sus análisis del proceso valorativo referido a la mercancía, al dinero y al capital. En este ámbito nos resulta incluso fácil aceptar lo que Marx afirma sobre los "caprichos teológicos" de esos objetos transformados en sujetos. Pero la teoría del fetichismo no se limita, en Marx, a este ámbito. Marx descubre los mecanismos básicos de teologización de toda la realidad del sistema capitalista. La "teoría del valor", en el sistema capitalista, es una teoría valorativa de la globalidad del sistema. Marx desoculta —en el momento más alto de su análisis de la teoría del valor en la teoría del fetichismo— mecanismos de trascendentalización teológica de la realidad global. Cabe preguntar si el tipo de trascendentalización requerida para que la mercancía, el dinero y el capital se "autonomicen" como sujetos productores de "historia", es el mismo que el tipo de trascendentalización exigida para que el sistema de dominación, tomado en su globalidad, logre legitimarse como "dador de vida". ¿No habrá niveles cualitativamente distintos según la amplitud de referencia del proceso valorativo? ¿Es lo mismo la teoría del valor en el nivel de las mercancías y la teoría del valor a escala del sistema? ¿No habrá algo así como una mayor exigencia de teologización de acuerdo a la mayor amplitud del proceso legitimador del sistema?

La tarea a la cual nos vemos avocados sobrepasa, obviamente, la simple denuncia y el desenmascaramiento de mecanismos parciales de la dominación. Nos confrontamos con un sistema global de dominación. Por lo tanto, debemos situar la teoría revolucionaria a partir del "espacio práctico" de nuestra oposición radical al sistema capitalista, que demanda, a su vez, un "espacio teórico" a partir del cual se puedan destruir —des-construyéndolas— a las formas globales de legitimación del sistema. El carácter global del proceso valorativo del sistema se hace visible únicamente en aquellos límites en los cuales ejerce rigurosa vigilancia: en los límites donde se juegan las garantías de su continuidad. La democracia, sí, pero aquella democracia que no entre en choque con la "governability", o sea, con la mantención del equilibrio del sistema; por tanto, la democracia "viable" y "restringida" en función de la mantención del sistema. Para ejercer la vigilancia de los límites no bastan los "objetos de piedad" —para usar un lenguaje favorito de Franz Hinkelammert— situados en el plano del consumo cotidiano de mercancías. Esos "objetos de piedad" cotidianos sirven para interiorizar el

modo de vida capitalista e inducir el sujeto que le corresponda, pero no bastan para armar el defensor cabal del sistema. Para eso se requiere una fidelidad que haya interiorizado las correspondencias estructurales entre todas las institucionalidades requeridas por el equilibrio del sistema global y un sistema de valoraciones cuya trascendentalidad esté articulada con el conjunto.

Las crisis de legitimidad del sistema, que suelen acompañar las crisis de su funcionamiento material, son los momentos privilegiados para analizar el empleo de las "vigilancias trascendentales", o sea, los recursos teológicos a reclamos de valoración total. Los ídolos se presentan como dioses incuestionables toda vez que amenazan los cismas y las apostasías. Porque esos son los momentos en que el "sujeto idolátrico" tiene que recibir todas las garantías de que es "fiel a Dios".

Me permito retomar lo que escribí sobre esto en otra parte: "Los proyectos imperiales necesitan adornos humanistas. La economía y la política se presentan en empaques religiosos de teologías de la salvación. Y eso posibilita chantajes dirigidos a los subterráneos del inconsciente de todos aquellos que todavía no apostataron de los ídolos. En los tiempos del "católico" Presidente Kennedy, no faltaron en América Latina expectativas mesiánicas de raíz "religiosa". La "Alianza para el Progreso" (de los Estados Unidos) fue, entre otras cosas, una prédica misionera. La invasión de Bahía Cochinos —como lo demuestran las actas de los interrogatorios públicos, editadas en Cuba— fue un intento de acto redentor, y muchos de los invasores se sentían como quien celebra un ritual de purificación. En casi todos los golpes militares, el imperialismo y las derechas criollas emplearon promesas de restitución de la gracia divina. La "Doctrina de la Seguridad Nacional" de los militares fascistas tiene una estructura de magisterio teológico. Y cuando las corporaciones transnacionales necesitan un nuevo credo económico, Carter y la Comisión Trilateral se encargan de transnacionalizar la "Civil Religion" y el "Manifest Destiny". La religión idolátrica es indispensable para el opresor. No hay indicios de que esté dispuesto a renunciar a ella. Brzezinski, con su "humanismo planetario", es un eminente teólogo, como lo son, bajo muchos aspectos, Karl Popper y Milton Friedman. Por eso, como es obvio, el cristiano comprometido del Tercer Mundo tiene que vivir una fe netamente anti-idolátrica" (4).

El sistema capitalista articula la legitimación de sus institucionalidades, trascendentalizándolas en un universo de objetos de piedad, que son concretos en sus bordes y límites vigilados, pero que tienen nombres empapados de reclamos de totalidad: amor, fraternidad, unidad, solidaridad, libertad, democracia, bien común, cooperación, interdependencia, etc. Los textos de la Comisión Trilateral hacen un despliegue constante de esos reclamos de totalidad. No es verdad que se trata

de puras abstracciones y vaguedades. Se trata de operaciones teológicas sumamente concretas. El puente referencial a claros límites de tolerancia es simpre concreto. Se trata de correspondencias estructurales muy exactas entre determinados objetos de piedad, situados en el plano concreto de las estructuras de dominación, y las líneas de defensa ideológica de los mismos en el plano de la teoría del valor que trascendentaliza al sistema en escala global.

Si nos planteamos el problema de un espacio teórico común y un nudo metodológico compartido, entre científicos sociales y teólogos, pienso que de hecho nos estamos refiriendo a este nivel de análisis exigido para desocultar la velada estructura teológica de las teorías económicas y las teorías políticas. El "lugar teológico" en las ciencias sociales es el "lugar" de las legitimaciones de carácter trascendental que no sólo acompañan normalmente las teorías sociales, sino que son, en definitiva, su nudo de articulación, casi siempre implícito. La explicitación de esos amarres trascendentales suele darse únicamente en la defensa-ofensiva ideológica, en épocas de crisis. Las correspondencias estructurales en ese plano pueden y deben ser analizadas científicamente. Por ejemplo, puede ser analizada científicamente la correspondencia estructural entre determinada imagen religiosa, determinado tipo de institucionalidad social, etc. y la legitimación del sistema global. Por lo tanto, el "lugar teológico" en las ciencias sociales y, al revés, el "lugar de las ciencias sociales" en la teología, se plantean simultáneamente. Ya no se trata de la vieja discusión metodológica —tan frecuentada en los escritos sobre la "teología de la liberación"— sobre qué instrumentos de análisis social le son útiles y necesarios a una determinada manera de hacer teología. Ahora el reclamo se nos plantea en forma recíproca, y no se trata ya de una simple incorporación de instrumentos de análisis, sino del nivel categorial, estrictamente metodológico, que es exigido para el análisis profundo y global de la misma realidad, que se encuentra fetichizada y teologizada en su plano más profundo y global.

Creo que nos encontramos definitivamente en un paso nuevo, en una etapa nueva en el cuentro y en la labor conjunta de científicos sociales y teólogos. Remito a lo que considero una pieza clave, desde el punto de vista metodológico, de esta nueva fase de nuestra labor conjunta. Me refiero al importante "Prefacio", pero también a todo el libro de Franz Hinkelammert, que lleva el título "Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo". En este libro no solamente se sientan las bases metodológicas, a las que me refería.al hablar de un "espacio teórico común", sino que se toca, en forma directa, el tema central que desafía la experimentación del marco teórico categorial: la esencial necrofilia, la "teología de la

muerte" con la que se estructuran las legitimaciones del sistema capitalista. Creo que este es nuestro punto de arranque verdaderamente común.

En muchos de los textos aportados a este encuentro hay avances notables —respecto a los amplísimos temas: redefinición del bien común, la democracia, el carácter esencialmente violento y violentador del capitalismo, etc.— que se refieren directamente a la necrofilia del sistema capitalista en su conjunto. Es importante subrayar que ya no estamos en el plano de simples denuncias y análisis de tendencias asesinas coyunturales del capitalismo. Ya nos adentramos bastante en el análisis estructuralmente necrófilo del sistema: su dimensión de anti-vida. Pienso que este es el nivel de análisis imprescindible para poder hacerle frente al imperialismo capitalista, especialmente ahora, cuando sus propuestas —como la de la Comisión Trilateral— explicitan, en forma inédita, la "vigilancia de los límites", o sea, los puntos en los cuales no habrá concesiones, y explicitan al mismo tiempo, con petulante misionerismo, las formas de teologización requeridas para mantener legitimado el sistema global.

Frente a un proyecto imperialista de ese tipo se vuelve impostergable un análisis de la dominación que sepa desentrañar también, y muy agudamente, los resortes de valoración "trascendentalizantes" en relación al sistema global. Parece bastante obvio que el teólogo pueda aportar elementos importantes a este análisis. Otro terreno, ligado estrechamente al desenmascaramiento del fetichismo global, es el de las víctimas fáciles del sistema, lo que en nuestro lenguaje llamamos los "tercerismos". También sobre este punto hay avances importantes en los trabajos entregados a este encuentro. Se trata de un asunto de enorme relevancia política por una doble razón: los "tercerismos" son un recurso clave en el remanejo de las alianzas por parte del sistema capitalista en las circunstancias específicas de su crisis actual, y representan —como fetichismo subsidiario— la expresión máxima de las ingenuidades de aquellos "cristianos" que no captaron todavía la convivencia estructural entre un tipo de cristianismo anti-vida y la necrofilia del capitalismo. Como lo demuestran los escritos de participantes de este encuentro sobre el tema, las ingenuidades "terceristas" nos plantean la exigencia de algo más que la denuncia genérica del carácter destructivo del sistema; requieren, de nuestra parte, una explícita des-construcción de los amarres más profundos entre un determinado cristianismo y una determinada teología y los mecanismos ideológicos de valoración del sistema capitalista a escala global. De manera que, con los frutos de este encuentro, ya comenzamos a contar con ejemplos concretos de ejercitación de nuestra labor conjunta.

SOBRE ALGUNAS DISPOSICIONES NECESARIAS EN EL TEOLOGO PARA LA TAREA QUE NOS PROPONEMOS

Podríamos señalar igualmente algunas disposiciones necesarias en el científico social, tanto en lo que se refiere al tipo de manejo del método dialéctico en el análisis, como en relación al empeño entusiasta en su trabajo. Prefiero concentrarme en el teólogo. Hablaré de "algunas disposiciones", incluso en el sentido anímico, dando por supuestas, a esta altura, las condiciones metodológicas de una teología relevante para lo que nos interesa. En un cambio bastante abrupto de estilo, hablaré en primera persona del plural —nosotros— y privilegiaré incitativas en el lenguaje.

1. Salgamos de la defensiva, porque "esto no lo para nadie". Los cristianos comprometidos con los pobres, los oprimidos, las clases explotadas y —lo que es todavía mucho más importante— las nuevas experiencias de praxis de la fe en la praxis revolucionaria, hechas por el mismo pueblo, todo eso constituye un hecho irreversible y no será borrado del mapa por los eventuales retrocesos de sectores oficiales de las iglesias. Habrá todavía muchos obstáculos, hay mucho trecho de camino purificatorio por andar, pero, en definitiva, "esto no lo para nadie". Que sepamos dialogar, que sepamos establecer hábil y serenamente nuestras alianzas, que sepamos aprender de cada experiencia, pero que tengamos también, muy adentro, esta seguridad: somos la única alternativa viable para un cristianismo significativo en el futuro. Llegará, esperamos, el tiempo en el que muchos más lo entenderán. No tenemos por qué seguir a la defensiva, como si pidiéramos que, por mucho favor, se nos considere "también" como cristianos. Somos los cristianos que ya inauguramos el futuro del cristianismo.

2. Por lo tanto, hay que superar los falsos miedos, aun manteniendo un lúcido realismo: no sobre-estimarnos, pero tampoco magnificar los estertores, de apariencia amedrentadora, de la decrepitud reaccionaria de quienes se nos oponen. Hay que eliminar la predominancia de los rasgos defensivos en nuestras reflexiones teológicas. Hubo bastante de esto, aun en los textos de la así llamada "teología de la liberación". Demos toda la importancia a los márgenes de maniobra, a los espacios tolerados en las iglesias. Pero no traicionemos, por miedo, el futuro del cristianismo. En otras palabras, no hay razón para limitarse a dar la batalla ideológica y política en los terrenos escogidos por el adversario. Comencemos a darnos cuenta de la multitud de razones que sugieren que la demos desde nuestro terreno, desde la trinchera de nuestras experiencias con el pueblo.

3. Reclamo de lo mejor de la tradición cristiana, sí. Rescate de lo mejor de esa tradición, sí. Pero también creación apasionada de la belleza de la alternativa cristiana que representamos. Somos la alternativa apasionante de un cristianismo más bello, más atractivo, más vibrante de vida. La revolución liberadora de los oprimidos, por la que luchamos, es la inauguración de un futuro nuevo. Debemos impulsar una ética cristiana y revolucionaria de perspectivas juveniles y optimistas. Que los muertos intierren a sus muertos.

4. Como mujeres y hombres que vivimos la esperanza, mejor, que somos la única e ineludible promesa de un cristianismo lleno de vida, no tenemos por qué obsesionarnos con esperanzas de menor valía. La historia es conflictiva y está marcada por la lucha de clases, objetivamente, querámoslo o no. Sería magnífico que todos los que son miembros de las iglesias cristianas estuviesen dispuestos a convertirse al cristianismo. Lamentablemente, no todos se convertirán al futuro y a la vida. Nuestra eclesiología, y por ende el carácter eclesial de nuestra fe, tiene que estar centrado en las concreciones reales del Reino de Dios en la tierra, en las anticipaciones tangibles del futuro nuevo, más que en los ajetreos internos de las instituciones eclesiásticas. Es cierto que no nos interesa una contra-teología defensiva, y aún menos nos interesa una contra-iglesia, porque lo que nos interesa es el Reino de Dios, que es de los pobres, y el futuro del cristianismo que brotará de ellos.

5. La vertiente mayoritaria en el cristianismo histórico, lo que predomina hoy en día en las iglesias está en cautividad. La teología dominante, la exégesis dominante, las institucionalidades eclesiásticas de distinto cariz, todo esto está mucho más consustanciado con el sistema capitalista de lo que muchas veces nosotros mismos estamos dispuestos a admitir. Es duro admitirlo, pero así es. La lógica del capitalismo penetró algo más que "algunos lenguajes" y "algunas actitudes". Fue mucho más al fondo, penetró la médula. Entre las formas predominantes de cristianismo y el sistema capitalista hubo un matrimonio en serio, "hasta que la muerte los separe". La muerte, ¿de qué? Sospecho que no basta la de uno. No basta, pues, llegar hasta la vital convicción, a partir de la lucha revolucionaria anti-capitalista (y, nótese, tampoco es posible ser coherentemente anti-imperialista sin ser anti-capitalista), de que el cristianismo y el sistema y el modo de vida capitalistas están reñidos y se contradicen radicalmente. Definitivamente, no basta, aunque ya signifique algo. Es imprescindible tener claro que no basta superar al capitalismo. Es igualmente necesario superar a las formas históricas de seudocristianismo que son de hecho, visceralmente, un "cristianismo capitalista". Ahí no bastan parches, barnices y "aggiornamentos". El avance dialéctico de la construcción del cristianismo del futuro, unido a la lucha revolucionaria, tiene que tener eso muy claro, aunque los pasos de la lucha aconsejen hacer concreta y real esa necesaria ruptura

mediante pasos factibles y realistas. Pero nuestro realismo se define a partir del pueblo que lucha, y de las situaciones de alienación, también religiosa, en que se encuentra. Nuestro realismo no se define a partir de genuflexiones ante jerarcas y "venerables reliquias arqueológicas" de un seudocristianismo reaccionario, capitalista y anti-revolucionario. Ya es hora de comenzar a emplear los lenguajes adecuados: ellos son los infieles, la anti-esperanza, la anti-utopía, la anti-vida, el anti-cristianismo. El punto que acabo de tocar no pretende sugerir abstractos radicalismos verbales, sino clarividencia en la opción para poder vivir, y saborear, la experiencia jubilosa de la fe pascual en medio a la praxis revolucionaria. Pero, al mismo tiempo, está insinuada la insuficiencia de aquellas retóricas teológicas "por la liberación", "con los pobres", etc., que omiten clarificar este punto central: de que no se puede ser anti-imperialista sin ser definidamente anticapitalista, y que no se puede ser hombre nuevo del cristianismo del futuro cuando se sigue estratégica (y no solo tácticamente) aliado de un seudocristianismo netamente capitalista.

6. Si queremos una reflexión, crítica e iluminadora, sobre lo bello, lo vital y lo apasionante que es la praxis cristiana comprometida con la revolución, no podemos dejar en manos de los seudocristianos reaccionarios los temas más apasionantes del cristianismo. Es necesario quitarles la bandera y secuestrar incluso sus lenguajes, transformándolos, restituyéndoles el sentido que Cristo les confería. Pero ahí se nos presenta otro problema gordo. Gran parte de los términos, sin los cuales no podemos enunciar la belleza de la revolución y del cristianismo, son lenguajes cautivos del sistema, términos castrados de su sentido de lucha y de promesa, carentes de subversividad constructiva. Ejemplos: amor, fraternidad, unidad, solidariedad, reconciliación, paz, vida, y los más modernos: democracia, libertad, bien común, derechos humanos, etc. Todos ellos exigen un "vuelco semántico", una reconstrucción de significados llenos de vida y realidad. Voy a dar un ejemplo, con el tema de la vida.

HACIA UN PENSAR ALTERNATIVO AL DE LA TEOLOGIA DE LA DOMINACION:

TEOLOGIA DE LA PRODUCCION SOCIAL DE LA VIDA REAL

La parte más débil, en mi opinión, en las valiosas ponencias de este encuentro es el esfuerzo por un pensar alternativo y de una estrategia alternativa. No basta analizar a fondo y denunciar al sistema opresor. Es necesario contraponerle una propuesta alternativa, enmarcada en

perspectivas estratégicas de largo alcance y viabilidades tácticas para seguir en la lucha. Pienso que habrá que retomar este aspecto en futuros trabajos y encuentros, porque es natural que iniciáramos por donde de hecho comenzamos: un esfuerzo de deslegitimación del sistema opresor. Llama la atención el hecho de que los aportes teológicos al encuentro, quizá más que la mayoría de los socio-analíticos, ya se estén moviendo claramente en esta dirección. Y ahí destaca la insistencia sobre el tema de la "vida", como tema directamente contrapuesto a la necrofilia del sistema capitalista. Es cierto que recién estamos comenzando a trabajar el tema. Pero es importante que hayamos enrumbado nuestros pasos en esta dirección. Creo que esta perspectiva teológica requiere, desde un comienzo, una formulación más precisa, un lenguaje más exigente y que propicie la continuidad de una tarea común entre científicos sociales y teólogos. El nudo temático "vida" debe ser inmerso en sus reales condiciones históricas, o sea, debe ser formulado en términos de "producción y reproducción social de la vida real".

Con todo, de entre los diversos términos claves del mensaje cristiano, a lo que aludí anteriormente, el tema de la vida parece ser uno de los "más disponibles" para un rescate inmediato, una recapturación revolucionaria. Es, en sí mismo, un concepto que envía al terreno práctico de la historia, menos abstracto que otros, más materialista.

Sintéticamente, algunas ponderaciones sobre las desventajas y ventajas, teológicas y políticas, del tema de la "vida".

a) **Desventajas:**

- la espiritualización "cristiana" del tema;
- su inmersión en la sagrada familia de los universales abstractos de la ideología burguesa;
- su uso ideológico en la constante fetichización de la realidad, en esa "organización social de las apariencias" (Marx) que es el capitalismo;
- su manejo en propuestas evasionistas (seudo-liberaciones individualistas, familistas, minigrupales);
- la ideologización del tema por la psicología en general;
- su recurrencia en el "freudomarxismo" y esos nihilistas que se dio en llamar "nuevos filósofos" en la Francia de los años setenta; etc.

b) Ventajas:

- entendida como vida material y corporal, vida no de individuos sino de colectividades históricas compuestas de individuos, el tema remite directamente a aquella "última instancia" determinante que es, según Marx y Engels, no la simple esfera económica, sino la estructura productiva global, o sea, según ellos se expresaban: "la producción y reproducción de la vida real";

- es, por lo tanto, el tema quizá más profundo y más definitorio del análisis marxista, y es también el tema respecto al cual hubo, en la historia del pensamiento dialéctico, los más ricos debates ("conciencia social", relación partido-masas, infra y supraestructura, etc.), algunos lamentables empobrecimientos teóricos con relavancia en la práctica política, varios tristes diversionismos; de todos modos, un tema absolutamente central en la teoría y la práctica revolucionarias;

- se presta admirablemnte para desenmascarar la destructividad esencial del capitalismo, su necrofilia, su búsqueda de la muerte en simulaciones de la vida; se presta para develar las traiciones de un cristianismo necrofílico, crucicéntrico, dolorista, apasivante, "consolador" y asistencialista, que hizo de la Cruz y de la Muerte el nudo de sus distorsiones cristológicas y de sus espiritualidades castrantes y enemigas de la vida; se presta también —y creo que es un aspecto importante— para una autocrítica de los errores seudorevolucionarios de ciertas izquierdas martirológicas e inmolacionistas en la acción, porque metafísicas e idealistas en su teoría, izquierdas voluntaristas e inmediatistas que parecieran proyectar en su lucha una mística de la salvación "por la muerte inútil";

- si, por una parte, el tema de la producción social de la vida se presta para entrarle a fondo a la explotación del hombre en cuanto "trabajador", por otro lado se presta, como tema desafiador y global, para introducir el asunto de "otras explotaciones", muy reales y muy importantes revolucionariamente, en el debate y en la práctica de los revolucionarios. La opresión racial, la opresión generacional, pero, por encima de todo —por su peso cuantitativo y su triste y milenaria duración— la opresión, mejor quizá: la esclavización de la mujer. Se trata de un tema todavía casi tabú para muchos "revolucionarios". Es cierto que hay que desenmascarar el carácter intrasistémico de las vertientes de "liberación femenina" que separan la búsqueda de liberación y "más vida" de la mujer de la vida de todos; transforman el tema en asunto individualista; no admiten un análisis global del sistema opresivo; etc. Con todo, la denuncia crítica de esa falsa liberación de la mujer no debería retrasar eternamente un tratamiento revolucionario del asunto. Y aquí me parece bastante sintomático

que los sedicentes revolucionarios se vuelvan "sacramentalistas": el "sacramento" de la revolución devolvería mágicamente a todos, por lo tanto también a la mujer, todas las "gracias" . . . Sabemos que la experiencia no confirma esa expectativa. El asunto de la esclavitud de la mujer tiene consistencia en sí mismo, aunque no pueda ser separado de la perspectiva revolucionaria global, donde las prioridades se escalonan, pero donde lo principal no tiene por qué secundarizar y postergar todo lo demás. Es altamente sintomático que los "revolucionarios hombres" sólo acepten tratar el tema situándose polémicamente a la defensiva y busquen reducirlo a sus aspectos económicos (inserción en la producción y el mundo del trabajo) y político (compañerismo en la lucha), olvidándose de plantear otros aspectos del problema, como el estrictamente erótico y sexual. Pareciera que, en ese preciso aspecto, los seres masculinos se consideran ilesos, intocados y virginales en el sistema capitalista, siendo solamente las mujeres las que fueron infectadas cultural, ideológica y comportamentalmente;

-el tema de la vida es probablemente uno de los más fecundos para marcar las diferencias radicales entre sistema capitalista y sociedad socialista, entre modo de vida capitalista y modo de vida socialista, y eso aun en las etapas inconclusas de las experiencias socialistas históricamente iniciadas;

-el tema propicia y posibilita un cambio radical del polo desde el cual hay que replantear, en términos socialistas, los temas tan ideologizados del bien común, de la democracia desde las mayorías, y sobre todo, de los "derechos humanos";

-una teología de la Resurrección, como teol. de la vibrante vitalidad de quienes luchan contra todas las formas de muerte,aun aceptando en esta lucha por la vida a la misma muerte física; y una teología de la acción conflictiva del Espíritu doquiera se haga presente la biofilia de los luchadores por la liberación; y otros temas teológicos semejantes reclaman su inmersión en el proceso de producción y reproducción social de la vida;

-una teología "desde el reverso de la historia" (el reverso de lo que el dominador afirma como su historia y el reverso de lo que él considera la historia), o sea, una teología desde el polo dominado, desde el así llamado "Tercer Mundo", tiene que desocultar el carácter asesino del capitalismo y los mecanismos anti-vida del imperialismo capitalista.

NOTAS

(1) Cf. ASSMANN, Hugo (ed.), *Carter y la lógica del imperialismo.* 2 volúmenes. San José, Costa Rica, EDUCA (Colección DEI), 1978.

(2) Cf. ASSMANN, Hugo (ed.), *op.cit.,* y los escritos de X. Gorostiaga, E. Parra, F. Hinkelammert, G. Iriarte, J. de Santa Ana, L. Ugalde, entre otros, en la presente publicación.

(3) HINKELAMMERT, Franz, *Las armas ideológicas de la muerte.* El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo. San José, Costa Rica, EDUCA (Colección DEI), 1977 y Salamanca, Ed. Sígueme, 1978; también *Id., Ideología de sometimiento.* La Iglesia Católica Chilena frente al golpe: 1973-1974. San José, Costa Rica, EDUCA (Colección DEI), 1977.

(4) ASSMANN, Hugo (ed.), *op.cit.,* vol. 2, p. 197.

NOTAS SOBRE METODOLOGIA PARA UN DIAGNOSTICO ECONOMICO DEL CAPITALISMO LATINOAMERICANO

Xabier Gorostiaga

INTRODUCCION

Estas notas provisionales pretenden apuntar hacia los componentes de un marco teórico y de un conjunto de variables externas e internas que ayuden a conformar un diagnóstico económico del capitalismo latinoamericano.

Los fenómenos económicos citados aquí son todos conocidos, aunque quizás demasiado aisladamente, como fenómenos dispersos y disociados entre sí. Se pretende interrelacionarlos causalmente para descubrir las líneas de fuerzas del proceso actual del capitalismo mundial, donde se integra y se explica el capitalismo dependiente y periférico de América Latina.

La metodología utilizada, parte del presupuesto que los procesos que afectan a la infraestructura económica, condicionan y enmarcan las posibilidades de la lucha de liberación popular de los países Latinoamericanos y por supuesto también de la Iglesia.

Se pretende en estas notas evitar una tendencia bastante usual en grupos populares, de analizar y visualizar la coyuntura y su diagnóstico, desde las coordenadas locales de una particular lucha popular dentro del ámbito nacional, sin sopesar las coordenadas geo-políticas y económicas que se encuentran en el sistema capitalista continental y mundial. Por otra parte pretendemos también evitar un diagnóstico "teórico-académico" que no esté integrado en y al servicio de esas luchas populares.

Se percibe, por otro lado, tendencias de tipo funcionalista e incluso estructuralista, que analizando variables claves como la balanza de pago, la explosión de la deuda externa, el nuevo papel productivo del Estado, etc., y que no encuentran un marco teórico global que integre estos fenómenos.

Algunos de los teóricos de la dependencia, por su parte, intentan incorporar los nuevos datos dentro del marco teórico de la dependencia forjado en la década de los sesenta. Sin incorporar al marco mismo los nuevos condicionamientos que la transnacionalización y multipolarización del mercado mundial, la nueva articulación económica (bajo la égida del capital financiero transnacional) y política (Comisión Trilateral) han supuesto para la dependencia de América Latina.

Finalmente desearíamos evitar la "visión policíaca de la historia", que entrevee complots maquiavélicos cuando se mencionan las élites de poder que intentan administrar un sistema que funciona estructuralmente.

Esta presentación muy provisional, se hace en forma de cuatro postulados en forma esquemática, y un grupo de variables externas e internas al continente a modo de ejemplos.

En este trabajo, el signo $ indica dólares norteamericanos, y cuando decimos 1 billón estamos significando mil millones.

I. LA INTERNACIONALIZACION DE LA PRODUCCION Y LA TRANSNACIONALIZACION DE LA ECONOMIA EN AMERICA LATINA (1955-65)

A. Con la expansión de las Empresas Transnacionales, especialmente desde la mitad de la década de los cincuenta hasta la mitad de la década de los sesenta, el sistema productivo mundial sufre una drástica transformación. Las Empresas Transnacionales no son nuevas empresas gigantes, sino que crean un nuevo sistema productivo: *un sistema global de producción y un mercado global o transnacional.*

Las características centrales de este nuevo sistema son:

a. El proceso de acumulación se realiza a escala global, superando los beneficios internacionales y los beneficios generados en su mercado nacional, de muchas de estas empresas transnacionales.

b. Las estrategias de producción y comercialización se realizan también a escala global.

c. La utilización de los factores productivos (mano de obra, capital, tecnología, recursos, mercados, propaganda, etc.), se realizan igualmente a escala global.

Este mercado global o transnacional es desde 1970 superior al llamado "mercado libre", es decir que mantiene más alto nivel competitivo. Este mercado global, está formado fundamentalmente por comercio entre subsidiarios y matrices de las empresas transnacionales, es decir un comercio intra-firma, el cual tiene tasas de crecimiento superiores a las del mercado libre. Según diversos cálculos, para 1985 aproximadamente el 75% del comercio internacional será un comercio transnacionalizado, es decir interno entre las empresas transnacionales, oligopólico, con escasa referencia a las fuerzas de la oferta y demanda que constituyen el "mercado libre".

Esta internacionalización de la producción ha afectado especialmente a América Latina, que dentro de los países del tercer mundo ha absorbido el 75% de la inversión de las empresas transnacionales. Esta transnacionalización de la producción latinoamericana ha provocado que alrededor de un 50% de las exportaciones de América Latina sean actualmente exportaciones transnacionalizadas. Esta transnacionalización se ha dado especialmente en los sectores más dinámicos de América Latina. El basar la nueva estrategia de desarrollo en la expansión de las exportaciones dentro del sistema actual, supone reforzar el proceso actual de transnacionalización en manos de las empresas transnacionales extranjeras.

B. Es importante resaltar el énfasis diferenciado en los sistemas de control de la producción. Actualmente las empresas transnacionales están menos interesadas en el control de la propiedad de sus subsidiarias en América Latina, que pueden ser nacionalizadas o mayoritariamente "apropiadas" por capitales domésticos, sin que esto suponga mayor control sobre las empresas. Dado que éste se obtiene a través del control de la tecnología, finanzas, comercialización, variables éstas que permanecen en las manos de las casas matrices de las empresas transnacionales.

C. Dentro de este proceso de transnacionalización de la producción en América Latina, desde los años 70 se observa una marcada tendencia a la *transnacionalización del agro.* Esta transnacionalización del agro es producto del nuevo papel estratégico que el control de los alimentos está comenzando a tener en nuestros días. Así como el petróleo ha sido la variable estratégica de los sesenta, hay indicios de que los alimentos pueden ser una variable estratégica fundamental en la década de los ochenta.

Las empresas transnacionales en la agro-industria han modificado sustancialmente el concepto de "sector agrario", dado que la nueva agro-industria implica maquinaria, fertilizantes, tecnología de nuevas

semillas, riego, comercialización de los alimentos, etc. Por otra parte, se observa un nuevo sesgo hacia la agricultura, sector tradicionalmente olvidado por las inversiones de los organismos internacionales en las fuertes inversiones de la AID, BID, Banco Mundial, en la agricultura de América Latina y del tercer mundo. Es especial el interés en la creación de pequeñas empresas cooperativas que sean los principales proveedores de las empresas transnacionales. Un análisis más detenido y comparativo entre las experiencias de los diversos países, demuestra que esta inversión transnacional y de los organismos internacionales en la agricultura, está creando un doble efecto en el campesino pequeño y de subsistencia. En algunos países, a los que después incluiremos bajo el proyecto trilateralista, la transnacionalización del agro ha creado una pequeña burguesía, que políticamente ha servido de "colchón" contra la movilización más radical del campesino; y por otra parte ha aumentado la demanda efectiva del mercado interno para las agro-industrias y el proceso de industrialización.

En otros países, sin embargo, (a los que después incluiremos bajo el estilo de desarrollo de la Seguridad Nacional), la transnacionalización del agro ha supuesto una mayor concentración de la tierra y de los ingresos provenientes de este sector, correlacionado con un aumento de la proletarización del campesinado y de los controles represivos contra el mismo. Esta transnacionalización del agro ha traído consigo, nuevas conexiones económico-políticas e incluso inmigraciones de colonos de países como Rodesia, Sudáfrica, Israel, Taiwan, etc., cuyo contenido político es fácil de visualizar.

II. LA INTERNACIONALIZACION DEL CAPITAL Y LA TRANSNACIONALIZACION DE LAS FINANZAS EN AMERICA LATINA (1965-75) (3)

A. La rápida y explosiva expansión de los Bancos Transnacionales desde mediados de la década de los sesenta, no sólo supone un fenómeno cuantitativo sino sobre todo cualitativo: la internacionalización del capital.

El período de 1965-75 es el de mayor expansión internacional en la historia de la banca, tanto en el número de sucursales internacionales en el mundo, de sus activos-pasivos, como de sus beneficios. (Véanse los cuadros y gráficas).

CUADRO I

ACTIVIDADES INTERNACIONALES DE LOS BANCOS COMERCIALES
(Billones de dólares)

	1960	1970	1974
Número de bancos norteamericanos con sucursales extranjeras	8	79	129
Número de sucursales en el extranjero	131	536	737
Activos en las sucursales extranjeras	3.5	52.6	155
Porcentaje de activos extranjeros sobre total de activos	3.0	10.9	17.7

Fuente: *Monthly Review.* Diciembre 1977.

CUADRO II

TASAS DE CRECIMIENTO ANUALES DE LOS 10 MAYORES BANCOS TRANSNACIONALES POR AREA DE ORIGEN

	1971	1972	1973	1974	1975
EE.UU.	12.0	19.9	24.1	20.1	4.4
CEE*	34.3	26.7	41.3	19.6	7.9
Japón	25.0	35.3	31.0	4.1	8.9
300*	24.3	24.5	30.0	15.3	10.0

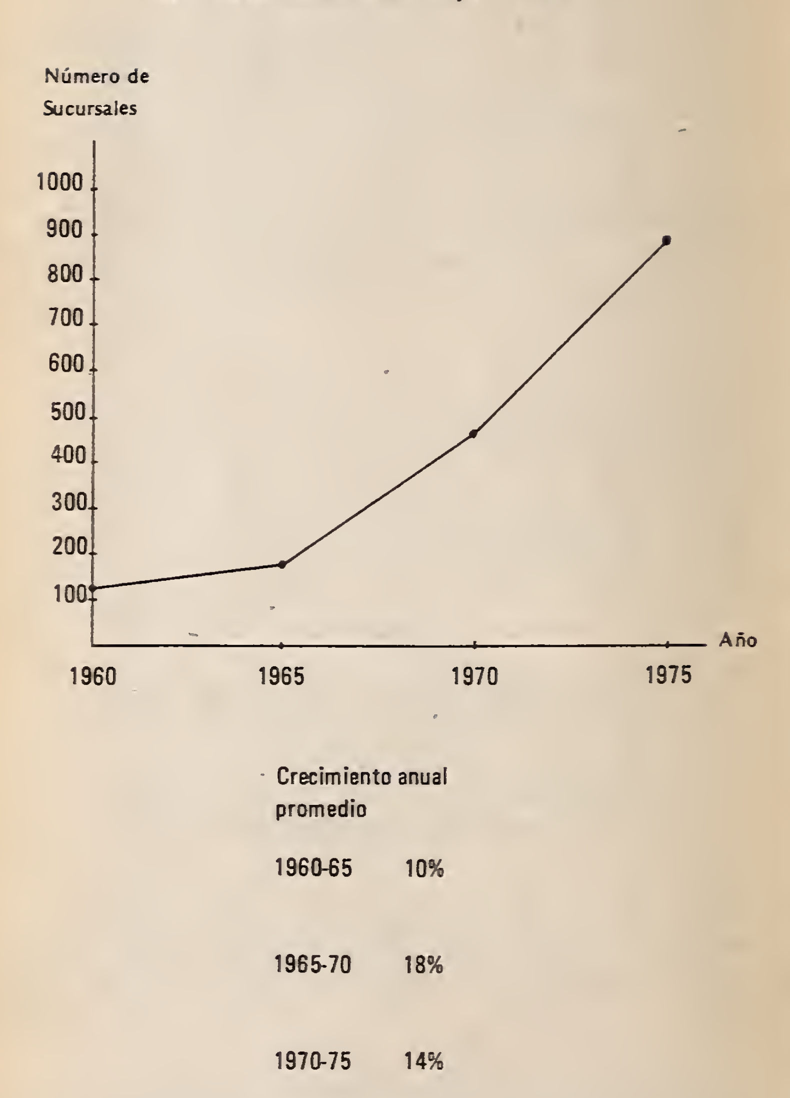
Fuente: *The Banker:* "The Top 300". June 1976 (p. 645 y ss), en X. Gorostiaga, *Los Banqueros del Imperio.* EDUCA. Costa Rica, 1978, p. 29.

* CEE = Comunidad Económica Europea.

* 300 = Tasa de crecimiento de los 300 mayores Bancos Transnacionales del mundo.

Gráfica I

Crecimiento de las Sucursales Bancarias norteamericanas en el extranjero. 1960-75

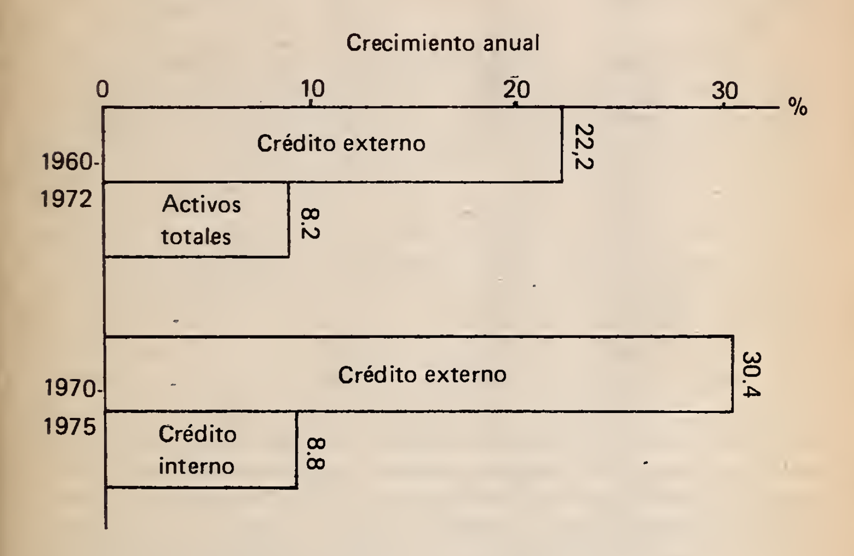


Fuente: X. Gorostiaga. *Los Banqueros del Imperio.* EDUCA, Costa Rica, 1978 p. 28.

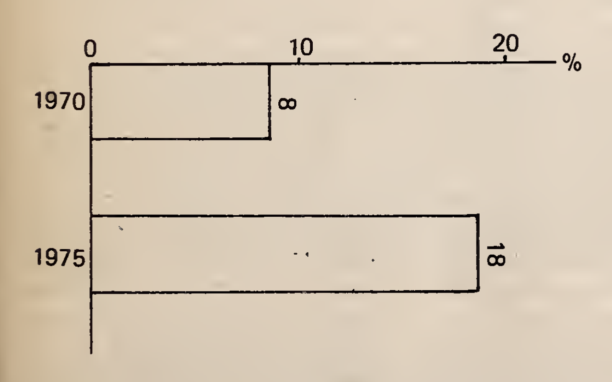
Gráfica II

Evolución de Operaciones Bancarias norteamericanas en el exterior. 1960-1975

a) Crecimiento Anual del Crédito Externo en Relación con los Activos Totales y con los Créditos Domésticos



b) Proporción de Activos Externos a Activos Totales



Fuente: X. Gorostiaga. *Los Banqueros del Imperio.* EDUCA, Costa Rica, 1978.

Las actividades de los Bancos Transnacionales trascienden las fronteras, incluso más rápidamente y más agudamente que la actividad productiva de las Empresas Transnacionales. De nuevo América Latina es la principal área afectada por la transnacionalización del capital, ya que no sólo a nivel de los países del Tercer Mundo como sucedió con la expansión de las Empresas Transnacionales, sino incluso a nivel de todo el sistema capitalista. Las sucursales bancarias norteamericanas en América Latina pasan de 44%, del total de las existentes en el extranjero en 1960, a 61% en 1975.

Más significativo que el "boom" de las sucursales de los Bancos Transnacionales es la expansión del crédito externo. Entre 1970-75 el crédito externo de los Bancos Transnacionales de EE.UU. creció en un 30% anual, mientras que los créditos de estos bancos dentro del mercado de EE.UU. sólo lo hicieron a 9%. Correlativamente los activos externos pasaron de 11%, del total de los activos de los Bancos Transnacionales norteamericanos en 1970, a 18% en 1974 (véase tabla 2). Desde 1973 a 1976 se duplicaron los préstamos al extranjeros de los Bancos Transnacionales de EE.UU. pasando de 154 billones a $300 billones a finales de 1976.

Más importante todavía es el aumento de la tasa de beneficios obtenidos en el mercado internacional. Para los "top 10" de la Banca Transnacional de EE.UU., los beneficios internacionales tanto en términos relativos como en términos absolutos fueron superiores en 1975 y 1976. En 1975 fueron de $812 billones en el mercado interno y en 1976 de $826 billones contra $813 billones, respectivamente. Según Wionczek (Comercio Exterior, Nov. 1977 pág. 1337) "en 1976 alrededor del 75% de las utilidades de los bancos estadounidenses se originaron en sus operaciones en el exterior". Sin poseer datos desglosados de los Bancos Transnacionales europeos y japoneses, el proceso de expansión de los Bancos Transnacionales no-norteamericanos fue incluso mayor que el tenido por los Bancos Transnacionales norteamericanos. (Véase en las tablas la comparación de las tasas de crecimiento entre los bancos de Estados Unidos, Mercado Común Europeo y Japón). Las causas de esta expansión de los Bancos Transnacionales y de la consecuente internacionalización del capital, han sido estudiadas con más detenimiento en mi reciente libro sobre los Centros Financieros. Además de las causas administrativas, geográficas, de especialización; de los cambios en la legislación bancaria con el aumento de regulaciones en el centro del sistema capitalista, debe señalarse la recesión económica en los países del centro, que forzó a los bancos internacionales a buscar nuevos clientes especialmente entre los países del Tercer Mundo. El aumento de competencia entre las Empresas y Bancos Transnacionales de Estados Unidos, Europa y Japón, también provocó la competencia sobre éstos mercados. El flujo internacional de capital, con la creación

de los eurodólares y de los petrodólares produjo por su parte un monto de activos líquidos en el mundo, que facilitó el aumento de la demanda crediticia en los países del Tercer Mundo para cubrir los déficits producidos por la sextuplicación de los precios del petróleo. Los gobiernos de estos países fueron seleccionados por la Banca Transnacional como nuevos clientes.

B. La deuda del Tercer Mundo

Junto con la expansión de los Bancos Transnacionales y de la internacionalización del capital, los países del Tercer Mundo han llegado a acumular en 1976 una deuda externa pública de aproximadamente $200 billones, habiendo sido esta deuda sólo de $36 billones en 1967, período en que comienza la expansión de los Bancos Transnacionales.

De nuevo América Latina concentra la mayor deuda pública externa del mundo (40%). Es significativo que la deuda está creciendo a mayor velocidad que las exportaciones y que los mecanismos de refinanciamiento. Más significativo es, que de los $200 billones de deuda pública externa de los países sub-desarrollados, $50 billones pertenecen a Bancos Transnacionales estadounidenses. Esto tiene relación con el hecho de que sólo seis bancos norteamericanos controlan el 40% del total de los créditos a los países del Tercer Mundo. Según Wionczek de los $200 billones de deuda externa pública, $120 billones (60%) se adeudaban a fuentes extranjeras privadas. Esta deuda externa con los países sub-desarrollados, corresponden en un 75% a sus gobiernos que han absorbido el 90% de los eurocréditos al Tercer Mundo; ha permitido crear fuertes controles financieros sobre las políticas económicas de estos países.

Es bien conocido el caso del control de los Bancos Transnacionales sobre el gobierno peruano con motivo de su deuda externa. Este tipo de control político a través de los Bancos Transnacionales y de sus colaboradores Internacionales (FMI y el Banco Mundial), parece que se está convirtiendo en una pauta común de actuación, sobre todo después de la creación de la "Weetenveen facility" con $10 billones en el FMI, para ayudar al refinanciamiento de la deuda de los países en riesgo de "default".

Para 1980, según American Express, la mitad del nuevo endeudamiento en eurodivisas de los países subdesarrollados se dedicarán a refinanciar deudas bancarias vencidas. Para 1985, dos de cada tres eurodólares prestados se utilizarán para el pago de la deuda.

Es importante señalar que estos préstamos a los países del Tercer Mundo han sido una de las causas fundamentales de los grandes beneficios de los Bancos Transnacionales exactamente, en período de recesión y de cifras monetarias. Las tasas de interés aumentaron con la inflación y con la gran demanda, siendo las tasas más altas (1,5 y 2% sobre LIBOR) para los países conflictivos, como Cuba, Perú y Panamá. Mientras era de 0.5 a 1% sobre LIBOR para países como Brasil, México, Irán, Colombia, etc. Los "Sindicate Loans", o consorcios prestamistas de Bancos Transnacionales de diversos países que se expandieron desde 1973, ha permitido aumentar el monto de los préstamos (14 préstamos mayores de $100 millones en 1973, 20 en 1974 y 35 en 1975), esparciendo el riesgo entre el capital financiero transnacional de varios países, a la vez que aumentando la presión política para el cancelamiento de la deuda.

Desde mediados de 1977 y debido al aumento de los riesgos, las actividades crediticias a los países del Tercer Mundo por parte de los Bancos Transnacionales no alcanzan a satisfacer la demanda de crédito, lo cual refuerza el poder negociador de los Bancos Transnacionales frente a los gobiernos de dichos países. La persistencia de la recesión agudiza todavía más la necesidad del financiamiento y más aún los controles sobre los países subdesarrollados.

III. DE LA BIPOLARIZACION A LA MULTIPOLARIZACON DEL MERCADO INTERNACIONAL

Indicamos los cambios estructurales que la internacionalización de la producción y del capital han provocado en la articulación estructural del mercado internacional.

A. La estructuración bipolar clásica del mercado capitalista.

Hasta la década de los cincuenta el mercado capitalista estaba dividido en los dos polos históricos. Los países metropolitanos, industriales, ricos, que fungían como centro del sistema. Por otra parte, los países de la periferia, sub-desarrollados, pobres, que formaban el bloque del Tercer Mundo. Al mismo tiempo se daba un aislamiento económico casi total con los países del bloque socialista.

El diagrama siguiente simboliza la bipolarización

$$\frac{\text{Primer Mundo}}{\text{Tercer Mundo}}$$

en donde las relaciones económico-políticas se daban según las "esferas de influencia", siguiendo fundamentalmente las pautas heredadas del antiguo regimen colonial.

América Latina estaba sujeta claramente a la esfera de influencia de Estados Unidos. Era su "back yard", y la Doctrina Monroe ha persistido hasta nuestros días bajo formas modernizantes y "participativas", que no han cambiado el hecho de que Estados Unidos no acepte compartir su hegemonía sobre nuestro continente, con ninguna otra potencia.

B. La tripolarización del mercado (1960-70) (5)

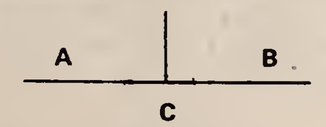
Con la internacionalización de la producción a través de la expansión de las Empresas Transnacionales y el desarrollo tecnológico posterior a la segunda guerra mundial y sobre todo con la fuerte expansión económica del Mercado Común Europeo y del Japón, el bloque de los países del primer mundo sufre un cambio radical.

La competencia económica con Estados Unidos se acrecienta dentro de los países del primer mundo, siendo las tasas de expansión económicas del Mercado Común Europeo y de Japón superiores a la de Estados Unidos. Por otra parte, el deterioro de la balanza de pagos y el aumento del déficit acumulado por Estados Unidos, fuerza la devaluación del dólar y aparición de la Nueva Política Económica de Nixon (agosto 1971), que reflejan la pérdida relativa de la hegemonía económico-política de Estados Unidos en el mundo.

Los intereses económicos y políticos de los países europeos y Japón comienzan a ser más divergentes que el de los Estados Unidos, al aumentar la competencia intercapitalista, sobre todo con la recesión que se inicia al final de la década.

La raíz económica fundamental de este distanciamiento, de ninguna forma contradictorio, se encuentra en la diferente denotación de factores productivos entre Estados Unidos, Europa y Japón.

En el diagrama siguiente se pretende reflejar esta tensión de necesidades e intereses dentro del bloque del primer mundo.



Polo A: Países ricos en capital , tecnología y recursos naturales. El país que tipifica este polo es obviamente Estados Unidos.

Polo B: Países ricos en capital y tecnología, pero pobres en recursos naturales (Europa y Japón). Estos países dependen cada vez más de los países productores de materias primas. Esta dependencia se hará crítica en la década de los 70 con la crisis energética.

Polo C: Países que todavía en esta década se pueden englobar dentro del calificativo de sub-desarrollados y que son pobres en tecnología y capital, aunque algunos de ellos tengan grandes recursos naturales que todavía no llegan a controlar autónomamente, por estar, estos recursos, en poder de Empresas Transnacionales.

Los países del polo **B** y **C**, comienzan a relacionarse económica y políticamente con creciente independencia, en relación a los intereses económico-políticos de Estados Unidos. Alemania, Francia, Japón, sin salirse del bloque dominante hegemonizado por Estados Unidos, mantienen unas actitudes más competitivas e independientes de Estados Unidos, tanto a nivel económico como en "algunas ocasiones", a nivel político.

Por otra parte con la tripolarización del mercado, comienzan a darse las primeras relaciones económicas estables y sustanciales con los países del bloque socialista.

C. La multipolarización del mercado (1970 . . .)

Con la internacionalización creciente de la producción y la gran expansión de los Bancos Transnacionales, que como antes hemos señalado, provocan la internacionalización del capital, la estructura mundial del mercado se multipolariza:

A	**B**
C	**D**

\+ Países Socialistas

Los cambios más significativos de este período son la división dentro del bloque de países del tercer mundo y la creciente integración económica del bloque socialista al "mercado libre". El tercer mundo se fracciona en dos polos:

Polo C: Países sub-desarrollados, pero ricos en recursos naturales y por tanto en capital, aunque siguen siendo pobres en tecnología pro-

pia. Tipifican este polo los países Arabes productores de petróleo (Irán, Arabia Saudita) y los países latinoamericanos: Brasil, Venezuela y México (véase más adelante las referencias de la Trilateral a los "new commers", o sea los nuevos miembros del club trilateralista).

Polo D: Países sub-desarrollados carentes de capital, tecnología y recursos naturales. Tipifican este polo Bangladesh, Pakistán, India, Tanzania, El Salvador, Haití, etc. (Son los países que van a entrar dentro del "global social welfare" propuesto por la Comisión Trilateral y el Banco Mundial).

El polo de países **C** establece especiales relaciones económico-políticas con los países de **A** y **B**, aumentando su poder de negociación ante los mismos y también ante el polo **D**.

La OPEP tipifica este fenómeno, que se ha tratado de imitar sin éxito por países productores de otras materias primas (cobre, bananos, café, etc.). Es importante analizar y encuadrar en América Latina a los países con trayectoria a formar parte del polo **C** y del polo **D**, para visualizar un diagnóstico de las perspectivas.

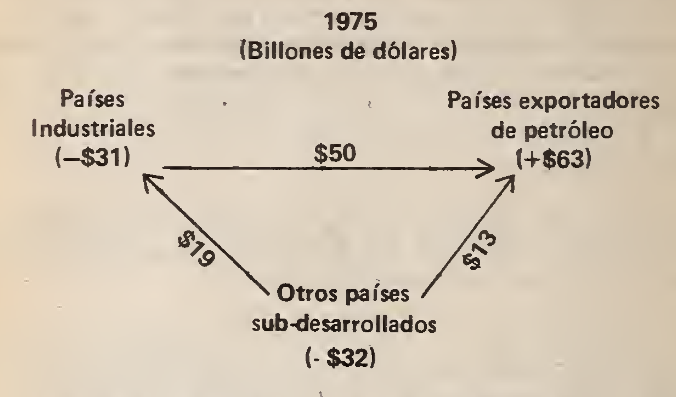
En este período, el bloque de los países socialistas se incorpora y se integra crecientemente al "mercado libre", fundamentalmente a través de las operaciones de las Empresas y Bancos Transnacionales. Sería importante también analizar las diferentes relaciones económico-políticas de los países del bloque socialista, con cada uno de los cuatro polos diferentes del mercado capitalista. Consideramos que ésta puede ser una clave iluminadora para el futuro diagnósitco de América Latina y del Tercer Mundo.

El Nuevo Orden Económico Internacional (N.O.E.I) y su ambigüedad pueden interpretarse con más claridad dentro de esta multipolarización del mercado. Si el análisis del N.O.E.I. no considera la composición de clases dentro de cada nación, el N.O.E.I. puede servir para crear unos nuevos ricos o un Primer Mundo dentro del Tercer Mundo, reforzando las posiciones tradicionales de la oligarquía en los países sub-desarrollados.

El aumento del poder de negociación del Tercer Mundo no implica que la mayor participación en el excedente mundial se distribuya equitativamente dentro de los países. La creación de un bloque **C** no ha mejorado, sino más bien ha empeorado a la población del bloque **D**, que encierra a la gran mayoría de la población mundial.

Es importante visualizar el *"triángulo distributivo"* de excedentes mundiales que ha ocurrido durante la crisis petrolera, como ejemplifica-

dor de un proceso inminente en un N.O.E.I. que no analiza la composición y los intereses de clases. La gráfica siguiente pretende señalar el flujo neto de excedentes en 1975 entre los diferentes polos del sistema.



Este diagrama adquiere su pleno significado cuando se visualiza que a la sextuplicación de los precios de petróleo en el período 1970-75 (después de 20 años de congelamiento del precio del petróleo), los países industrializados duplicaron el precio de los productos industriales (que habían estado incrementándose constantemente en períodos anteriores), mientras que los países no exportadores de petróleo sólo consiguieron un aumento de 86% en los precios de sus productos. Es decir, que tomando sólo el año 1975 para facilitar los cálculos, los países exportadores de petróleo obtuvieron un flujo neto de $63 billones, fundamentalmente a costa del polo más pobre del sistema ($32 billones), ya que los países pobres tuvieron que pagar $13 billones por el aumento del costo del petróleo y $19 billones por el aumento del precio de las exportaciones de manufacturas. Parte del excedente extraído a los países industriales ($50 billones) fue compensado por estos países al obtener $19 billones por el aumento del precio de sus exportaciones. Sin embargo, los excedentes acumulados por los países productores de petróleo (unos $133 billones) fueron "reciclados" a través de los Bancos Transnacionales de nuevo a los países industrializados ($102 billones, el 77%) y sólo $23 billones (12%) fueron utilizados en los países subdesarrollados. (Comité de Relaciones Exteriores de los Estados Unidos. "La deuda internacional, los bancos y la política exterior de Estados Unidos". En Comercio Exterior, nov., 1977, p. 1379).

El "equilibrio" volvió a restablecerse entre los poderosos a costa de los más débiles. Un diagnóstico del N.O.E.I. basado sólo en el poder de negociación de los países, sin que tome en cuenta los intereses de clases dentro de cada nación, va necesariamente a repetir tanto a nivel interno como a nivel internacional, este triángulo distributivo de excedentes de los más pobres hacia los más ricos.

Las causas del subdesarrollo, por tanto, no radican solamente en las pautas de intercambio comercial, sino fundamentalmente en las pautas de producción, consumo y en los objetivos del desarrollo. Estos tres aspectos no se pueden resolver con meros aumentos del poder de negociación nacional, sino que requiere cambios estructurales que respondan a los intereses de las mayorías oprimidas y, por tanto, cambien el sentido de la producción y del consumo, para responder a sus necesidades básicas (6).

IV. LA ARTICULACION DOMINANTE ACTUAL EN LA ECONOMIA POLITICA DEL CAPITALISMO
(La hegemonía del capital financiero internacional)

Este cuarto postulado pretende descubrir la articulación económico-política, que los cambios estructurales en el sistema han producido en el núcleo del poder dominante del sistema capitalista.

Mencionamos brevemente las principales articulaciones dominantes en este siglo, para que podamos ubicar la línea de análisis que nos permita entender la actual articulación, a través de un sintético esquema de análisis.

A. La economía política de la National Civic Federation (1900)

Desde finales del siglo XIX a inicios del XX, en las principales potencias de la época (Inglaterra, Francia, Alemania y EE.UU.), el capital comercial, industrial y bancario comenzaron a articularse en función de crear un frente más sólido y con políticas más coordinadas, frente a las exigencias y luchas de un creciente movimiento obrero.

Los capitales parciales (comercial, industrial y bancario) se articularon en una forma más general y superior, lo que Hilferding calificaría de "capital financiero". Este capital financiero *nacional*, en la primera mitad del siglo, estaba basado en los intereses particulares de las cuatro grandes potencias. En el caso de los Estados Unidos su articulación nacional se logró a través de la National Civic Federation que aglutinaba a los principales personeros de los capitales locales parciales y regionales de Estados Unidos. La teoría del imperialismo de Lenin para interpretar esta fase superior del capitalismo, estaba basada en esta articulación del capital financiero.

En América Latina el efecto de esta articulación se reflejó en la expansión territorial de Estados Unidos sobre México, Caribe y Centro América, en las inversiones directas masivas y en el control directo, incluso con intervenciones militares, sobre la vida política del continente.

B. La economía política de los Bilderberger (1954-70)

Las principales figuras económicas, políticas e intelectuales de Estados Unidos y Europa comenzaron a reunirse periódicamente desde 1954 (Hotel Bilderberg, Holanda y de aquí su nombre) para coordinar esfuerzos en la re-estructuración del mercado internacional en el período post-bélico, para la reconstrucción de Europa y "for closer colaboration tc protect their moral and ethical values, their democratic institutions and their independence against the Growing Comunist Threat" (Congressional Record-Senate. April 11, 1964 en los Hearings sobre "The Bilderberg Meetings"). (7).

EL PLAN MARSHALL, la fundación de la NATO y el Mercado Común Europeo, fueron los principales resultados de las reuniones iniciales de los Bildelberger.

Las figuras más importantes del sistema capitalista, norteamericano y Europeo, eran sus miembros más activos: Dean Rusk, David Rockefeller, McNamara, Kissinger, Mondale, etc. y los europeos Rothschild, Heath, Thatcher, Pompidou, Giscard D'Estaing, Príncipe Bernardo de Holanda, etc., y un grupo de intelectuales como Samuelson, Rostow, Raymond Vernon, Raymond Aron, etc. (obsérvese la coincidencia con la Trilateral de aglutinar poder económico, político e intelectual en la cúspide del poder mundial). Esta articulación económico-política respondería a los intereses de la articulación económica del mercado, hegemonizado en este período por el sector más industrial del capital financiero, que comienza a superar los intereses del tipo nacional con la expansión de las Empresas Transnacionales y la internacionalización de la producción.

Con el aumento de la competencia económica de Europa sobre Estados Unidos, con la internacionalización del capital al final de los años 60, con la consecuente pérdida de hegemonía relativa de Estados Unidos y con la recesión económica internacional, los Bildelberger, comenzaron a perder capacidad articuladora sobre un sistema cada vez más transnacionalizado al inicio de la década del 70. Los intereses más transancionales dentro de los Bildelberger, especialmente los intereses de los Bancos Transnacionales en plena expansión entraron en conflicto con tendencias de un capitalismo financiero "excesivamente nacional"

para sus planes globales. La hegemonía no compartida de los Estados Unidos, comenzaba a crear problemas económico-políticos que impedían la estabilidad y el crecimiento del mercado mundial.

Los grupos representanes de los intereses de un capital financiero transnacional, que incluía a Japón y que postulaban compartir la hegemonía de Estados Unidos con los otros bloques de poder, y establecer nuevas relaciones económico-políticas con el bloque socialista y el Tercer Mundo, provocaron la escisión de la Trilateral en 1973 bajo la iniciativa de David Rockefeller. Los Bilderberger más transnacionales se han ido desmembrando del grupo y reagrupándose bajo la égida del *capital financiero transnacional* en la Comisión Trilateral. Son muchas las referencias que se podrían hacer sobre el impacto de la articulación del capitalismo bajo los Bilderberger en América Latina. Nos limitamos sólo a mencionar algunas de ellas, como los proyectos de integración (Alalc, MCCA, Pacto Andino, etc.), la fundación de la CEPAL, el proceso de industrialización para sustitución de importaciones, la Alianza para el Progreso y la creación de organismos internacionales de ayuda (FMI, BID, AID . . .). La Alianza para el Porgreso puede simbolizar el proyecto de los Bilderberger sobre América Latina, especialmente ante el impacto de la alternativa cubana en 1959.

C. La economía Política de la Comisión Trilateral
La hegemonía del capitalismo financiero transnacional

El libro *Carter y la Lógica del Imperialismo* (Edit. EDUCA, 1978), me excusa de detenerme en este punto. Unicamente me permitiré insistir en los aspectos estructurales del mercado internacional que han provocado el fenómeno del trilateralismo.

En esencia, la Comisión Trilateral responde a cuatro fenómenos estructurales:

1. A la doble transnacionalización de la producción y del capital, y a los intereses capitalistas que obtienen mayores tasas de beneficios en el mercado global que en el mercado interno de su propia nación (8).

   Esta tensió entre los intereses del capital "nacional" y "transnacional", tiene fuertes reflejos políticos dentro de las políticas internacionales de las potencias. El caso del Tratado sobre el Canal de Panamá, simboliza la contradicción entre los intereses del capital "nacional" norteamericano, representado por Reagan y Senadores Sureños. (productores agrícolas, compañías navieras, industria nacional, etc.), que temen un aumento excesivo de peajes en el Canal panameño, que afectaría su competitividad como exportado-

res-importadores, y el capital "Transnacional" norteamericano, cuyos intereses en Panamá están más localizados en el Centro Financiero, en la Zona Libre de Colón, en un Canal a Nivel, ligado al oleoducto de Alaska y a la política energética norteamericana, y sobre todo en función de mantener en Panamá su Plataforma de Servicios Transnacionales; apoyan el presente Tratado. El Consejo de las Américas y la Comisión Trilateral ambos encabezados por David Rockefeller y los intereses de los Bancos Transnacionales, junto con el Pentágono y el Departamento de Estado, dominados por elementos trilateralistas, a pesar de su enorme peso en la Administración, se encuentran con dificultades ante los intereses de un capital "nacional", más débil económicamente, pero con más votos actualmente en el Senado y por supuesto en la Cámara de Representantes.

2. A la necesidad de coordinar la competencia, participando más racionalmente en la acumulación global en un período de recesión y crisis económica. Las diversas proyecciones macro-económicas realizadas con diversas metodologías y en diversos institutos económicos (Brooklin, American University, OECD y Japón) indican que la crisis económica no está superada, sino que tenderá a agudizarse hacia 1979-80. El "miedo a la crisis" es un aglutinante clave en la Comisión Trilateral.

3. A la necesidad de expandir el "mercado libre", para superar las limitaciones y estrecheces del mismo ante las necesidades de acumulación global del capitalismo financiero transnacional. Por tanto, la Comisión Trilateral busca la inserción del bloque socialista al "mercado libre", a través de la penetración de las Empresas Transnacionales y su tecnología y de los Bancos Transnacionales y su capital (el COMECON mantiene ya una deuda actual de $40 billones, principalmente con los Bancos Transnacionales); establecer relaciones económicas con China y, en el caso Latinoamérica, reintegrar de nuevo a Cuba al "mercado libre".

4. A la necesidad de crear un frente común ante los Países del Tercer Mundo, para evitar la "cartelización" de nuevos productos asegurando así el monto y los precios de las materias primas necesarias para la estabilidad y expansión económica. Por otra parte, se intenta dividir al bloque de los países del Tercer Mundo y debilitar al grupo de no-alineados, invitando al club de la Comisión Trilateral a los nuevos miembros ("new commers"), Brasil, Venezuela, México, Irán y Arabia Saudita. (Ver: "The reform of International Institutions", 1976).

¿Qué efectos podría tener, y de hecho ya está teniendo en Améri-

ca Latina este proyecto Trilateralista, si resultase el proyecto dominante sobre el continente?

La coyuntura económico-política de América Latina y su posible diagnóstico.

Los cuatro postulados anteriores sobre la internacionalización de la producción y del capital, la multipolarización del mercado y la articulación dominante del capital financiero transnacional, con su correlato político, la Comisión Trilateral, forman lo fundamental del marco estructural en que se encuentra insertada América Latina en la actualidad.

Sin embargo, existen variables externas e internas al continente, que deben considerarse dentro de este marco estructural para llegar a visualizar un diagnóstico y unas perspectivas hacia el futuro. Estas variables podrían resumirse en los siguientes aspectos:

A. Variables externas:

1. Proyecto de Seguridad Nacional contra Proyecto Trilateral.
2. El nivel de la crisis económica de la década de los 80.

B. Variables internas:

1. El nivel de la lucha de clases en cada país, como variable decisoria.
2. Tipo de inserción de cada país al mercado internacional.
3. Dotación de recursos naturales de cada país.
4. Situación geo-política y estratégica del país y del área regional.

A. Variables externas

1. *Seguridad Nacional contra Trilateralismo*

Esta variable asume la existencia de un doble proyecto dentro del sistema capitalista actual. En ninguna forma es un proyecto contradictorio sino más bien dos estilos de acumulación a nivel internacional y por tanto dos formas diferentes de aplicación de un proyecto imperialista.

a. *El proyecto de Seguridad Nacional:* Intentaremos sintéticamente señalar las características más distintas y estructurales de este estilo de acumulación capitalista.

La Seguridad Nacional implica un alto perfil político de dominación y represión cuando fuese necesario. Presupone un predominio de los factores políticos sobre los económicos. Las relaciones tienden a ser más bilaterales que multilaterales. El predominio de los factores políticos lleva a intervenciones directas de control. (Caso Rep. Dominicana con alta visibilidad de intervención. Caso Chile con una visibilidad que se descubre con el tiempo. Caso Nicaragua, aunque no sea tan palpablemente visible, sin la intervención directa norteamericana el regimen caería). Existe un *"pentagonismo"* fuerte en todo el proyecto de Seguridad Nacional. Este proyecto implica la tendencia a mantener la hegemonía no participada de Estados Unidos sobre el continente y respondería a las tendencias más tradicionales de los Bilderberger y del capital nacional norteamericano.

El proyecto de Seguridad Nacional exige necesariamente la represión política ante las contradicciones sociales crecientes y el aumento de la lucha de clases, después de la cruenta represión que inició el regimen de la Seguridad Nacional en algunos países. Presupone una alianza de clases, donde los sectores de la burguesía menos transnacional controlan el aparato estatal.

b. *El Proyecto Trilateral.* El trilateralismo pretende presentar la cara más bonita de la dominación. Por tanto intentará mantener un bajo perfil político de dominación, utilizando más los controles estructurales y multilaterales. Es decir los mecanismos más indirectos de control. (El control sobre la economía peruana por los Bancos Transnacionales y el FMT; el control sobre Panamá a través de las presiones fiscales sobre el gobierno, producto de la enorme deuda externa de Panamá y del boicot de la empresa privada al negarse a invertir). La "dominación del consumo" es una de las formas más sofisticadas de control, al determinar la estructura de la demanda efectiva y no sólo de la oferta. Es por esto que la propaganda ideológica y la dominación cultural son armas estratégicas del proyecto trilateralista.

Por lo dicho se ve que los factores económicos en el proyecto de la Trilateral prevalecen sobre los políticos. La Trilateral, por otra parte, está dispuesta a crear una hegemonía participada, eliminando o destruyendo las "esferas de influencias". Es un proyecto más multilateral de dominación, que responde a los intereses más dinámicos del capitalismo financiero transnacional.

La campaña de los Derechos Humanos y peticiones de formas democráticas de gobierno, son parte esencial de una "democracia restringida" y "gobernable", que aceptaría la modernización del sistema capitalista con un mínimo de reformas (una reforma agraria que encajase dentro de la expansión de las Empresas Transnacionales en el agro, y

una reforma fiscal que permita suavizar las tensiones sociales entre clases más antagónicas).

2. *El nivel de la crisis en la década de los 80*

¿Cuál de los dos proyectos capitalistas arriba mencionados prevalecerá sobre América Latina? Esto dependerá fundamentalmente de cuál sea el nivel de la crisis económica que se prevee en la década de los 80. Si la crisis supera la de 1974, el capitalismo tenderá a utilizar un proyecto unitario de contención de las demandas populares en las líneas de la Seguridad Nacional. Si la Comisión Trilateral y el capitalismo financiero transnacional consiguen estabilizar el mercado, establecer las nuevas relaciones económicas con el bloque socialista y cooptar las exigencias del Tercer Mundo, el proyecto capitalista sobre América Latina tenderá hacia las formas más estructurales y multilaterales de dominación arriba señalados.

B. Variables Internas

Las variables externas recién mencionadas no son suficientes para establecer un diagnóstico dada la existencia de variables internas con un relativo nivel de autonomía.

1. *El nivel de la lucha de clases* en cada país es una variable decisoria que puede modificar e incluso cambiar de signo el proyecto capitalista sobre ese país. Consideramos esta variable la más decisoria, dado que desde inicio de los años 70, con los fracasos reformistas y pequeño burgueses, la clase trabajadora (obreros, campesinos y demás sectores populares) comienza a ser la protagonista de una alternativa política al sistema actual. La represión y el amordazamiento de los sectores populares actualmente en América Latina no han hecho más que clarificar la validez de esta alternativa como única posibilidad al sistema capitalista. El análisis del nivel de la lucha de clases en cada país es el elemento fundamental del diagnóstico.

2. *El tipo de inserción* de cada país en el mercado internacional es importante para comprender la formación social de cada país y su composición de clases. El hecho de que Panamá se haya insertado al mercado internacional desde el tiempo de la colonia a través de los servicios, ha creado una formación social y una composición de clases en Panamá cualitativamente distinta a la del resto de los países vecinos de Centro América. Es importante analizar esta inserción y los sectores dominantes producto de la misma. En una situación de crisis económica internacional, el efecto sobre los países va a ser diferente según el tipo

de inserción. De aquí va a depender cual de los dos proyectos capitalista será el prevalente.

3. *El dotamiento de los recursos naturales* de cada país, que normalmente determina la forma de inserción en el mercado internacional, es una variable importante, sobre todo en un sistema transnacionalizado de producción. Los recursos naturales afectan gravemente los intereses y los controles que puedan ejercer sobre cada uno de los países.

4. *La situación geo-política y estratégica del país* y del área en que el país se localiza (Cono Sur, Caribe, México y su frontera con Estados Unidos, etc.) es otra variable condicionante. En el caso de Panamá por ejemplo, su posición estratégica como vía de comunicación, como plataforma de servicios transnacionales y como plataforma de contra-insurgencia en Latinoamérica, (comando sur, centro de intercomunicación hemisférica, etc.) hacen de Panamá un país de alto interés estratégico y donde las variables económicas y sociales (lucha de clases), no son suficientes para emitir un diagnóstico. En el caso de El Salvador por ejemplo, su importancia estratégica es mucho menor y su inserción en el sistema capitalista es más leve por no tener grandes recursos naturales ni ser su posición geo-política importante, por mantener un nivel de inversión extranjera pequeño en relación con la acumulación interna de capital en la concentrada burguesía agro-exportadora. El Salvador mantiene un margen de maniobra político que Panamá carece por su alto nivel de inserción en el mercado, por su posición geográfica y por su interés estratégico.

Si el marco teórico estructural y las variables recién apuntadas son suficientes y correctas, un diagnóstico posible para América Latina, se encuadraría dentro de dos coordenas fundamentales:

1. *La coordenada imperialista de dominación,* con sus dos estilos de Seguridad Nacional y Comisión Trilateral.

El estilo de la Seguridad Nacional prevalecerá en aquellos países donde el nivel de lucha de clases y/o su posición estratégica no permita aflojar un sistema de represión y dominación directa (Chile, Uruguay, Paraguay), y con formas más liberalizantes probablemente en el futuro de Argentina.

El estilo de dominación de la Comisión Trilateral tenderá a prevalecer en países como Panamá, Venezuela, México, Jamaica, etc., donde una fuerte inserción de las Empresas y Bancos Transnacionales, con altas tasas de crecimiento económico, permitirán mantener a estos países dentro de la órbita capitalista.

Estas tendencias no son estáticas por definición, y puede haber países que pasen de un estilo de Seguridad Nacional. (Brasil, Nicaragua, por ejemplo) a formas más trilateralistas. Otros por el contrario pueden pasar de formas más trilateralistas hacia estilos más de Seguridad Nacional. (Perú, Ecuador . . .)

El nivel de la crisis de los 80 será definitorio para determinar cuál de los dos estilos imperialistas tenderá a prevalecer en América Latina.

2. *Las coordenadas de Lucha popular continental*

Dentro de la contradicción creciente provocada por la transnacionalización, es indudable que la lucha de clases ha avanzado y se ha clarificado sobre todo desde el golpe chileno. Sin embargo, si la transnacionalización, con sus efectos económicos y políticos, es tan profunda como se asume en este trabajo, no se darán más casos aislados de ruptura con el sistema como en Cuba, o como se pretendió en Chile, sino que el fenómeno será más bien de tipo Africano y Asiático, es decir continental. Serán regiones enteras las que entren en conflicto agudo y puedan comenzar a crear un bloque socialista en el continente.

Si esta conclusión es correcta, la continentalización del proceso de lucha, la coordinación de experiencias, la profundización de la solidaridad latinoamericana puede ser un "buen hijo natural" ("por fuera" que se dice en Panamá) del proceso de transnacionalización de América Latina.

NOTAS

(1) Dentro de la inmensa literatura sobre el tema de la transnacionalización, los aspectos arriba mencionados pueden profundizarse en:
Radice, H. "International Firms and Modern Imperialism". Penguin. 1975.
Barnet y Muller. "Global Reach". 1975.
Gorostiaga, Xabier "Los Banqueros del Imperio", EDUCA. 1978
Naciones Unidas. "Las Corporaciones Multinacionales y el Desarrollo Mundial". Nueva York. 1973.

(2) Sobre este tema se está trabajando a nivel Latinoamericano, por diversos equipos coordinados por Gonzalo Arroyo. Véase sobre este tema Comercio Exterior, diciembre de 1977, y los anteriores trabajos publicados en la misma revista por Feders.

(3) Esta parte es especialmente tratada en mi libro sobre los Centros Financieros en los países sub-desarrollados.

(4) Véase Comercio Exterior, noviembre, 1977, número dedicado al Endeuda-

miento Externo de los Países Subdesarrollados, y el ya clásico de Cheryl Payer the "Debp Trap", Montly Review Press 1974 y su artículo en Montly Review, septiembre, 1976.

(5) Las fechas son meros indicadores para ayudar a centrar en el tiempo un proceso que no fue ni unitario ni lineal.

(6) Los cálculos del diagrama están realizados por el doctor Fitzgerald, director asistente del departamento de economía de la Universidad de Cambridge ("A New International Economic Order", Trabajo no publicado).
Respecto al nuevo estilo de desarrollo, el artículo de Samir Amin: "Desarrollo Autosostenido y el Nuevo Orden Económico Internacional" en el libro "Carter y la Lógica del Imperialismo". Tomo 1. Pág. 281. EDUCA, 1978.

(7) La mejor información sobre los Bilderberger se encuentra en los Congressional Records del senado norteamericano. Una recopilación de los principales documentos con las listas de los miembros y las principales conclusiones de las reuniones de los Bilderberger se encuentra coopilada por el Liberty Lobby y su revista Spotlight, en especial en su número dedicado a este tema. ("On the Bilderbergers" Dic. 1976).

(8) Es interesante notar la polémica sobre este tema en el último número de Monthly Review y la fundamental coincidencia en la interpretación de los factores económicos en que se basa la TLC.

Jeff Frieden: 'The Trilateral Commissión, Economics and Politics on the 1970's' (monthly Review Dic. 1977).

CRISIS Y RECONSTITUCION DEL CAPITALISMO INTERNACIONAL: LAS NUEVAS CONDICIONES DE LA DIVISION INTERNACIONAL DEL TRABAJO

Fernando Danel J.

"Los Estados dependientes que pertenecen al tercer mundo han estructurado toda su economía y su comercio exterior de acuerdo con las prioridades definidas por los Estados industrializados más fuertes y no según sus propias necesidades . . . La conservación de la paz y el sostenimiento de una estrecha cooperación entre países industriales deberá llevar a la estrategia mundial de los países trilateralistas al desarrollo de esfuerzos para fomentar el crecimiento económico y el alivio de la pobreza de las naciones más pobres del mundo . . . La estrecha cooperación trilateral hará que aumenten las probabilidades de una evolución pacífica y sin tropiezos para el sistema mundial".
Informe de la Comisión Trilateral,
Nueva York, febrero, 1978 (R. N. Cooper).

"El mayor problema del futuro es mejorar el bienestar. económico y social de las grandes masas del pueblo . . . La enormidad de esta tarea casi asegura que la impaciencia o la frustración populares fomentará posiciones radicales en favor de cambios en toda la región . . . Los países de Occidente deben estimular el progreso que de no ocurrir por evolución, los cambios se procurarán por revoluciones . . ."
Las Crecientes Dimensiones de la Seguridad, Informe del Consejo Atlántico de E. U., *Nueva York, febrero, 1978.*

LA CRISIS CAPITALISTA Y AMERICA LATINA

El ciclo largo de *expansión* de la postguerra fue posibilitado por la ampliación en distancia y en profundidad de la tasa de plusvalía, debido a la rebaja salarial creada por la crisis de los años 30, completada sin

lugar a dudas por las victorias fascistas y la correlativa destrucción del movimiento sindical organizado. La política de sacrificios impuesta por las necesidades de la guerra, aunada a las exaltaciones patriótico-nacionalistas de los países en pugna, permitieron, en nombre de la reconstrucción postbélica, crear las condiciones para la implantación de un modelo de acumulación de capital *dinámico y durable.* La implantación y el funcionamiento de este "modelo de acumulación postbélico" se fundó, económicamente hablando, en la elevación de la tasa media de ganancia, no sólo por el aumento en la tasa de explotación del trabajo, sino también por la rebaja del precio de las materias primas importadas, la desvalorización masiva del capital instalado anterior a la guerra, la intervención estatal subdidiadora en los sectores de baja rentabilidad, a la vez que su apoyo creciente a los monopolios, y en la formación de una demanda de lucro y de consumo restringido a las grandes mayorías, etc. (1).

El conjunto de *transformaciones* operadas en la estructura del capitalismo contemporáneo desde la postguerra, tales como el alto grado de concentración de ciencia y técnica en los monopolios, la conglomeración de empresas que se integran absorbiendo ramas de la producción y mercados constituyendo las empresas multinacionales, la centralización financiera, la creciente intervención estatal en las finanzas, en el comercio y en la productividad nacionales para buscar un mayor grado de internacionalización del ciclo del capital, etc., permitieron un largo plazo en el crecimiento y la estabilidad económicas del sistema capitalista en su conjunto; sin embargo, una *nueva crisis* del sistema fue iniciada a partir de 1967, cuyas consecuencias más profundas se han dejado sentir en la fase depresiva de 1973-1978. La crisis de la libra y el dólar (crisis monetaria), fue la señal de partida de una etapa de *recesión* del capitalismo mundial que destruyó gran parte de las ilusiones generadas durante el ascenso económico de 1945 a 1966. Esta crisis, se ha manifestado como prolongada y profunda, agravándose tras cada intento de recuperación económica que viene aparejada por tasas cada vez más elevadas de inflación y desempleo (2).

El análisis del comportamiento de este ciclo de largo plazo de la postguerra, revela que las crisis y depresiones deberán hacerse cada vez más graves, hasta que se cumplan las *dos condiciones* fundamentales que permitieron, como en el pasado, la recuperación económica capitalista después de la segunda guerra mundial.

En *primer lugar,* deberá producirse una desvalorización masiva del capital social existente, y un aumento de la tasa de plusvalía por medio de la creación de condiciones desfavorables para la negociación sindical y política en general. Estos resultados, sólo se podrán alcanzar con la combinación de una política de estabilización monetaria primeramente,

seguida de una intervención estatal masiva en los sectores decadentes y poco rentables, con el objeto de desvalorizar/liberar capitales para los monopolios que invierten en nuevas ramas muy dinámicas y con una tasa de ganancia asegurada y creciente. El desarrollo de un *segmento económico-industrial muy concentrado y dinámico* en las formaciones sociales dependientes, permitirá a su vez crear las condiciones de un *reciclaje* del sistema internacional. El costo social de esta política económica nos muestra e indica prospectivamente, un período de agudización de la lucha de clases y el esfuerzo cada vez más represivo de la dictadura del gran capital para imponer su proyecto (3).

En *segundo lugar,* alcanzados los resultados de una desvalorización masiva del capital, un aumento de la tasa de plusvalía, y la intervención del Estado para asegurar el costo colectivo de una recuperación de la tasa de ganancia para los sectores monopolistas, se hace necesario, al capitalismo, asegurar las *nuevas bases tecnológicas* en que se desarrollarán sus inversiones. Para esto, el sistema capitalista mundial tendrá que especializar el aparato productivo de los países dominantes, restringiéndolo a nuevos sectores económicos de muy alta productividad y con una concentración muy grande de ciencia y tecnología, como por ejemplo en ramas industriales de energéticos, electrónica, aeroespacial, procesos de automación, industrialización de la producción agraria, industria alimenticia por mecanismos químico-biológicos, etc. Por otro lado, el sistema capitalista mundial tendrá que *transplantar* masivamente hacia países dependientes semi-industrializados, gran parte de sus aparatos productivos y ramas industriales tradicionales decadentes y modernos secundarios, incluso de industria pesada y bienes de capital, dando origen así a la estructuración de una *nueva división internacional del trabajo* que responda a un modelo de acumulación de capital mucho más *internacionalizado*, y que a su vez permitirá que la producción industrial básica esté más cerca de las fuentes de materias primas y donde la mano de obra es más barata (4).

El grave período histórico de crisis que está en curso, con el respectivo aumento en las contradicciones de clase nacionales e internacionales, determina un alto grado de dificultad para el capitalismo en sus posibilidades para *reconstituir* un nuevo nivel del sistema. Sin embargo, el capitalismo dispone de "reservas" para iniciar a mediano plazo una nueva ola de crecimiento económico. Las tendencias del capitalismo contemporáneo apuntadas más arriba, servirán de base a un *nuevo ciclo de expansión capitalista* que elevará sin duda las contradicciones a niveles hasta hoy desconocidos, acentuando la desigualdad en escala internacional, aumentando los márgenes de desempleo potencial en los países dominantes y dependientes, y produciendo una integración/complementación productiva y comercial en escala mundial, que exigirá una intervención estatal supranacional creciente que va, como

tendencia histórica, a hacerse incompatible con los elementos esenciales económico-políticos del Estado burgués *nacional y democrático,* augurándose entonces por ello, fuertes contradicciones por la *transnacionalización del Estado* y su base nacional democrático-formal (5).

La crisis general del sistema capitalista ha demostrado nuevamente que el ciclo económico y sus fases de recesión y auge son la *forma específica* del desarrollo capitalista. La crisis, cuyo inicio hemos ubicado en 1967, ha incidido directamente en la modalidad de acumulación a escala mundial del período de postguerra.

En efecto, la forma en que esta incidencia se materializa podríamos resumirla en los siguientes puntos más sobresalientes de esta *crisis de agotamiento del modelo de acumulación 1945-1966:*

1. La crisis actual tiene una *expresión internacional generalizada,* que se refleja muy claramente en los indicadores económicos más importantes de todas las potencias capitalistas donde la recesión ha alcanzado proporciones muy profundas (6).

2. La crisis internacional va aparejada al *derrumbe del sistema monetario y financiero internacional* surgido en Bretton Woods (1944), caracterizado principalmente por el papel artificial que llegó a tener la convertibilidad del dólar, seguida por la suspensión de la misma moneda en el intercambio mercantil, y las posteriores devaluaciones de la divisa que culminaron en la situación actual tipificada estructuralmente por la flotación de una gran cantidad de monedas y el aumento incesante del precio del oro. Esta situación se plantea en el marco general de una crisis de liquidez, generada por los crecientes requerimientos financieros internacionales particularmente de los países dependientes, cuyo endeudamiento creciente ha alcanzado proporciones de quiebra, replanteándose nuevamente una posible moratoria internacional.

3. La combinación del *estancamiento económico* con la *inflación* constituyen un fenómeno común a todo lo largo del sistema capitalista mundial, que se refleja en un proceso creciente de *desempleo* y *sobreproducción.*

4. El *déficit fiscal,* antiguamente mecanismo de uso habitual como instrumento de recuperación económica, en las condiciones de la crisis actual pierde ese carácter y se transforma en unestímuloque acelera tendencias especulativas en los diversos países capitalistas dominantes y dependientes.

5. La crisis general se presenta caracterizada por la existencia de *ciclos*

de auge y receso relativamente cortos, cuyos períodos críticos profundizan y extienden la tendencia general a la baja de la tasa de ganancia. Este fenómeno que comenzó en 1967 alcanzó un estancamiento profundo en 1970-1971; durante 1972 se inició un proceso breve de recuperación, para volver a caer durante 1974. A partir de ese momento se verificó una situación nueva de recuperación que terminó a fines de 1976.

Los rasgos más distintivos de la crisis, a los que hemos hecho mención, nos revelan cómo ella expresa el agotamiento de los mecanismos que permitieron el desarrollo de la modalidad de acumulación a escala mundial del período de la postguerra, nos revelan también que la superación de la crisis no depende ya de medidas a corto plazo o coyunturales que sólo permitan cíclicas recuperaciones parciales, sino que la superación de la crisis sólo será posible cuando se desarrollen los mecanismos y transformaciones *estructurales* que posibiliten la conformación de *una nueva modalidad de acumulación de capital a escala mundial.*

Planteada la crisis general como *expresión* del cuestionamiento de la modalidad de acumulación en escala mundial vigente, se hace claro con ello que en el curso mismo de la crisis *los procesos de transición* a un nuevo modelo de acumulación están ya presentes. Estas transformaciones están expresando, desde la dinámica económica internacional, los elementos que actualmente comienzan a definir el papel de las formaciones sociales dependientes latinoamericanas. La *reconstitución del sistema capitaliista* en un nuevo nivel deberá representar, en última instancia, una *respuesta general,* tanto económica, como política e ideológica, a la crisis y al agotamiento del viejo modelo de acumulación; por tal razón, en la medida en que los efectos depresivos de la crisis se hacen sentir, el proceso de aceleramiento de la transición tiende a desarrollarse más violentamente, ocasionando de tal manera una agudización de las contradicciones que, al nivel del *liderazgo político,* ponen a la orden del día el problema del centro hegemónico del capitalismo mundial.

Por lo anterior, resulta básico tener presente los *dos aspectos fundamentales* que estructuran el proceso de transición a un nuevo modelo de acumulación de capital en escala mundial: *El nuevo sistema monetario y financiero y el nuevo sistema de la división internacional del trabajo como nuevo patrón de transferencia internacional de tecnología y como nueva estructura internacional de la producción y la comercialización.* Ambos decidirán de manera definitiva la viabilidad de un nuevo modelo de acumulación (7).

En *América Latina,* la crisis del sistema capitalista internacional se ha manifestado a través de varias tendencias que, por honor a la brevedad, enunciaremos sólo de una manera titular.

1. Se ha desarrollado una muy profunda tendencia al *estancamiento,* tanto por falta de ampliación del mercado interno como por la orientación "hacia afuera" de los recursos económicos más significativos de la región. Además, el déficit comercial ha crecido desmesuradamente, impidiendo, por consiguiente al Estado, subsidiar y dinamizar industrias poco rentables como son las mayoritarias.

2. Ha habido una agudización en el proceso de *concentración tecnológica* y en la *concentración de capitales* lo que coloca la dependencia tecnológico-industrial como la más relevante forma de descapitalización y endeudamiento externo. La descapitalización creciente se caracteriza por el control que el capital extranjero tiene sobre el *segmento concentrado, dinámico y rentable* de las economías dependientes, que es el único que representa, de alguna manera, una alta obtención de beneficios a ser apropiados por el capital extranjero. El *segmento disgregado y estancado* de la economía tiende históricamente a desaparecer, frente a la concentración y centralización de capitales.
El progresivo proceso de desnacionalización se expresa en el aumento cuantitativo y cualitativo de la participación del capital extranjero en el segmento concentrado, rentable y dinámico de las economías dependientes. Esta participación, permite concentrar aún más el capital, terminando así por reforzarse la dependencia y la descapitalización nacional.

3. El desarrollo del segmento concentrado, rentable y dinámico de la economía se enfrenta a una restricción importante: *la estrechez relativa de los mercados internos y la demanda exigente de los mercados externos.* Por ello, para asegurar la realización de la tendencia capitalista, el "modelo" necesita expandirse hacia el exterior, donde el capital extranjero domina tanto el proceso de comercialización como el mismo proceso de producción mercantil.

4. El imperativo de una tasa de ganancia creciente está presente, sin duda, en las características críticas que ha asumido el desarrollo capitalista dependiente latinoamericano. La posibilidad de aumentar la tasa de ganancia depende del privilegio del segmento concentrado, rentable y dinámico en detrimento del estancado, ya que el primero es el único que puede posibilitar *un aumento general en la tasa de plusvalía.*

Esta política económica del gran capital permite que la tasa de explotación evolucione aceleradamente en perjuicio de los trabajadores.

5. La *desocupación* y el *subempleo* son efectos característicos del agravamiento en las condiciones que impone la crisis y la transición a un nuevo modelo de acumulación. Sin duda, el papel del capital extranjero, la inversión exclusiva en el segmento dinámico de la economía, así como los cambios introducidos en el sector agrícola significan un incremento en la desocupación general sobre la base de la marginación de los trabajadores de sus propias actividades productivas. Esta situación se explica por el hecho de que el sector rentable de la economía es simultáneamente el que utiliza tecnología más sofisticada, generando, en consecuencia, nuevos empleos en proporción muy restringida e. inferiores al aumento del sector ocupacional medio. Por otro lado, el aumento de la producción industrial y agroindustrial no se reinvierte en la ampliación de las fuentes de empleo, sino que, por el contrario, excluye aún más las posibilidades, además de dirigir la producción y la comercialización más para el mercado externo que para el interno.

   Por otro lado, el segmento disgregado y estancado de la economía, dado su lento o nulo crecimiento, es incapaz de generar nuevos empleos y, en la medida de su estancamiento, se convierte en una fuente adicional de generación de mano de obra desocupada. El resultado final del proceso implica un crecimiento acelerado y crítico del ejército industrial de reserva, funcional al proceso de aumento de la tasa de explotación de los trabajadores ocupados, revelándose así el carácter estructural de la desocupación y el subempleo *en la crisis, transición y establecimiento* de la nueva modalidad de acumulación interna de capital en las formaciones sociales latinoamericanas.

6. La crisis y la transición a una nueva modalidad de acumulación significan también una *concentración y centralización creciente del capital y la producción,* con base en la concentración del uso de la tecnología "de punta" en el sector dinámico de la economía, con el consiguiente aumento progresivo de la tasa de explotación. Estas características representan también una *concentración progresiva del ingreso,* que opera en contra de los trabajadores y en beneficio exclusivo de los sectores capitalistas asociados con el gran capital internacional. El ingreso concentrado por el capital monopólico crea condiciones para una creciente desestabilización del Estado populista subsidiador, que al perder capacidad de negociación, dada la crisis y las tendencias de la lógica del capital, tiende a devenir un Estado cada vez más autoritario y despótico.

Como puede colegirse de la breve síntesis anterior, las características de la nueva modalidad de acumulación emergente en América Latina tienen una nítida naturaleza *clasista* que tiende a refor-

mular los términos del esquema de dominación interna anterior en el continente. La estructuración económica de esta nueva modalidad responde y responderá aún más, de manera exclusiva, a los intereses específicos del gran capital monopólico nacional e internacional, es decir, del imperialismo y la gran burguesía, dejando entonces de responder, el nuevo esquema, a los intereses de otras fracciones de la burguesía y de los sectores oligárquicos tradicionales, vinculados al segmento disgregado y estancado de la economía como a las formas más atrasadas del latifundismo agrario. En estas condiciones, la implantación/desarrollo de esta nueva modalidad es una tarea de *refuncionalización institucional* que sólo puede plantearse en condiciones de reformulación del bloque dominante que permitió la *primera etapa* del desarrollo del sector industrial latinoamericano (es decir, la alianza entre el imperialismo, la burguesía interna y los sectores oligárquicos tradicionales). En el nuevo esquema de poder, se tiende a marginar a la vieja oligarquía, en tanto que la participación activa de la burguesía se reduce exclusiva y específicamente a la fracción detentadora del gran capital. La crisis *general* del capitalismo que hemos analizado brevemente repercute, sin lugar a dudas y de manera amplificada, en el plano político y social de un sistema que, en su fase superior de desarrollo, ha ido avanzando en etapas sucesivas hacia una estructura *monopólica* primero y *monopolista de Estado* actualmente. El fortalecimiento de la capacidad política y económica de negociación del imperialismo, es *condición necesaria de posibilidad* para la reconstitución ampliada del sistema.

LA DIVISION INTERNACIONAL DEL TRABAJO Y LA NUEVA MODALIDAD DE ACUMULACION DE CAPITAL EN ESCALA MUNDIAL

El resultado de la crisis general del sistema capitalista mundial, iniciada desde 1967, permite caracterizar que el sistema se encuentra en medio de un proceso a través del cual se está materializando la *transición* hacia una nueva modalidad de acumulación en escala mundial, cuyas características comienzan a manifestarse en las transformaciones que afectan hoy a la estructura económico-política de la "vieja modalidad" que permitió un desarrollo acelerado desde la postguerra y que fomentó euforias e ilusiones de un "capitalismo post-cíclico", liberal-participacionista.

Como manifestación concreta del proceso de transición, la crisis cumple la función de poner en evidencia el agotamiento de la modalidad de acumulación en *extinción,* a la vez que señala el sentido prospec-

tivo de las transformaciones que permitirán definir la modalidad *emergente.* A lo largo del período en que se extiende la crisis, comienza simultáneamente a generarse transformaciones en la *base productiva,* cuyos efectos pueden sintetizarse en una notable agudización de la tendencia a la diferenciación en los ritmos de crecimiento, en la incorporación de capital extranjero y concentración de capitales en el interior del conjunto total de ramas y subramas que comprenden la actividad económica, planteándose así una suerte de *dualidad estructural* entre las ramas y subramas más concentradas y dinámicas y aquellas menos dinámicas, estancadas y disgregadas.

El sector concentrado, dinámico y rentable de la economía, ha tendido además, a distinguirse por los altos niveles tecnológicos de sus procesos productivos y por el hecho que su producción, en una proporción significativa, está siendo orientada hacia el mercado exterior. Junto a estas características se ha venido gestando una refuncionalización de la intervención del Estado que se ha manifestado preponderantemente por la *fusión* creciente con los monopolios para asegurar las condiciones de reproducción ampliada del sistema.

Por lo anterior, podemos caracterizar una modalidad específica de acumulación en escala mundial, por la forma concreta como organiza el crecimiento del sistema, compuesto por un conjunto complejo de elementos. De ellos podemos señalar, en la *esfera de la producción,* el tipo y grado de desarrollo de las fuerzas productivas y su dinámica, las relaciones sociales y técnicas de producción y las características concretas de la unidad de dirección del proceso productivo (la empresa), todo ello tanto en escala nacional como internacional. En la *esfera de la circulación,* por su parte, podemos distinguir las modalidades de intercambio de mercancías, que implican sistemas monetarios específicos, y de capitales, que implica sistemas financieros específicos tanto en escala nacional como internacional.

Este conjunto complejo de características encuentra su expresión en una *forma de división internacional del trabajo,* es decir, en la división de la producción/comercialización del sistema capitalista mundial en ramas y subramas localizadas internacionalmente, sobre la base de un sistema de especializaciones relativas entre países dominantes y dependientes y, más particularmente, entre formaciones sociales específicas dominantes y dependientes. Dado el carácter de "expresión concentrada" de los aspectos que componen una modalidad de acumulación en escala mundial, la división internacional del trabajo tiende a revelarse como un instrumento esencial para el análisis y la comprensión del papel relativo de las formaciones sociales dependientes en el proceso de reconstitución del sistema capitalista en su nueva modalidad de acumulación.

Históricamente hablando, el modo de producción capitalista reconoce *dos grandes fases* en su desarrollo. La *primera,* que se inicia con el surgimiento de la gran industria en las formaciones sociales dominantes y se extiende hasta la crisis de los años 1873-1896. Esta fase corresponde al estadio de libre competencia o "estadio clásico del capitalismo". La *segunda* fase, fase superior del desarrollo del capitalismo corresponde a la forma monopólica o imperialista y se inicia a partir de la crisis ya aludida (1873-1896). Es a partir de esa fase que puede plantearse la existencia de un sistema capitalista mundial y, por lo tanto, la existencia de un proceso de acumulación en escala mundial. Dentro de esta fase podemos distinguir *tres etapas* parciales con rasgos específicos, tanto en la esfera de la producción como de la distribución, constituyéndose así modalidades típicas de acumulación en escala mundial:

Primera etapa: Se prolonga desde la crisis del período 1873-1896 hasta la crisis que se inició en 1914; posteriormente se experimentó una recuperación parcial a partir de 1921, volviéndose a agravar la crisis en 1929. La recuperación definitiva sólo fue posible a partir de 1939. Esta etapa puede definirse como período de consolidación del imperialismo. La producción se articuló en torno de unidades empresariales en las que las actividades hacia el extranjero no asumieron una dimensión capaz de alterar su funcionamiento interno; con respecto a la transferencia internacional de bienes y capitales, ésta se desarrolló con base en el sistema monetario de "patrón oro".

Segunda etapa: Se extiende desde el período crítico entre 1914-1939 hasta la crisis que se inicia en 1967. Esta etapa representa el período de madurez del imperialismo, que se expresa fundamentalmente en el desarrollo global de proceso de internacionalización e integración de la economía mundial capitalista, articulada por las corporaciones multinacionales. Durante este período las transferencias internacionales, tanto de capitales como de mercancías, se desarrollaron con base en el sistema monetario y financiero internacional de Bretton Woods de 1944, conocido como "patrón de cambio de oro".

El grado de concentración alcanzado por los capitales involucró también la necesidad de una intervención creciente del Estado en la economía, con el objeto de garantizar la mantención de una tasa media de ganancias que permitiera la reproducción ampliada del sistema. Esta participación activa del Estado ha estado orientada a evitar los efectos de la sobreacumulación, los que podrían significar una disminución importante de la tasa de ganancia media que, para algunas empresas, podría llegar a ser nula traduciéndose en pérdidas netas. La intervención del Estado permite entonces la socialización de las pérdidas por la vía del control de las actividades productivas menos rentables, sin exigir, como empresario, una tasa de ganancia equivalente a la media, a la vez

que actúa como financiero directo del sector privado. Esto significa, además, que el Estado acude a resolver el problema de la tendencia a la disminución de la tasa de ganancia en el conjunto de la economía mediante esas inversiones que transfieren plusvalía hacia los grandes monopolios, para que estos ya no sufran la merma en sus ganancias que ocasiona el aumento de la composición orgánica de capital con la que operan. Estas consideraciones permiten plantear la acentuación de una de las características del estadio imperialista, que puede sintetizarse como la situación en que la actividad económica del Estado pasa a ser fundamental para la reproducción capitalista en condiciones de una economía monopólica y que es conocida como Capitalismo Monopolista de Estado (8).

Tercera etapa: Ha comenzado a desarrollarse a partir del período de crisis general del capitalismo iniciada en 1967 y puede ser calificada como etapa de decadencia o "senilidad" del imperialismo.

Por lo anterior podemos comprender entonces que las formaciones sociales capitalistas dependientes latinoamericanas han cumplido, en cada modalidad histórica de acumulación en escala mundial, un papel específico en la división internacional del trabajo. Por ello, se impone hacer ahora un análisis de los orígenes y la dialéctica de la división internacional del trabajo en el desarrollo histórico de la contradicción entre *fuerzas productivas y tasa de ganancia* (relaciones sociales de formación). Este rodeo es necesario para darle densidad explicativa a la hipótesis del tránsito a una nueva modalidad de acumulación.

La forma específica de desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo tiene su origen en la *relación dialéctica* que mantienen con la tendencia a la disminución de la tasa de ganancia. Esta relación hace aparecer a los dos términos como elementos contradictorios de un único proceso, que es la dinámica del crecimiento capitalista expresado en tres momentos sucesivos (9).

Primer momento, el desarrollo de las fuerzas productivas agudiza en el modo de producción capitalista la tendencia a la disminución de la tasa de ganancia por la vía del aumento general de la composición orgánica del capital, en este sentido, representa una *negación* de la tasa de ganancia que tiene su expresión extrema en la crisis económica del sistema. Por otro lado, la disminución de la tasa de ganancia y las tendencias al estancamiento que aquella involucra,producen efectos que revierten sobre las propias fuerzas productivas por la vía de una disminución del ritmo de incorporación de nueva tecnología a los procesos de producción, provocándose así, un retraso en su desarrollo, que tiene su expresión máxima en la crisis del sistema. De este modo, la primera fase o momento de la dinámica del crecimiento capitalista, culmina en la

crisis económica cuya contradicción principal se revela en la *oposición entre el constante desarrollo de las fuerzas productivas* (desarrollo de la tecnología y aumento en la composición orgánica del capital) *y la permanencia inalterada de las relaciones sociales de producción* (mantención de una tasa media de ganancia capaz de satisfacer las condiciones de la reproducción ampliada).

Planteada así la crisis, se inicia el *segundo momento* de la dinámica del crecimiento capitalista, en ella la forma principal que adopta el proceso de superación de la crisis radica en el desarrollo de las fuerzas productivas en algunas ramas productoras de bienes de producción o de bienes salarios, de modo de disminuir el *valor unitario* de su producción y, de esta manera, lograr la disminución de la composición orgánica del capital más el aumento de la tasa de explotación en otras ramas. La disminución de la composición orgánica del capital debido a la disminución del valor unitario de sus insumos, el aumento de la tasa de explotación como efecto de la disminución y rebaja del valor de la fuerza de trabajo por ellas contratada, permiten a este mismo tipo de ramas recuperar y aumentar el nivel de su tasa de ganancia y, a través de la recuperación de su dinámica económica, promover la recuperación de la dinámica económica *general.*

De esta suerte, se plantean las condiciones para un *tercer momento* en que el proceso de crecimiento capitalista se reinicia, pero en un *nuevo y superior nivel* en el que las fuerzas productivas tienden a extender su desarrollo al conjunto de ramas de la actividad económica, promoviendo así un aumento general en todas las ramas de la composición orgánica del capital, que tiende nuevamente a aminorar el crecimiento de la tasa media de ganancia y a provocar posteriormente su disminución absoluta.

El período completo de este proceso, desde la recuperación económica hasta la crisis, está asociado a un *determinado nivel de expansión de las fuerzas productivas,* representa un "ciclo" u "onda larga" de crecimiento, *definiéndose de esta manera una modalidad específica de acumulación en el desarrollo del capital.* Estos "ciclos largos" de crecimiento han correspondido a períodos de aproximadamente 40 años y las *crisis* económicas que les han dado origen y fin han representado *el período de transición entre una y otra modalidad de acumulación,* sustituyendo económica y políticamente unas formas de organización social por otras. Estas crisis podemos considerarlas como crisis generales o estructurales como la de hoy en día.

La dinámica que relaciona a las fuerzas productivas con la tasa de ganancia integra tanto al período de recuperación como al de crisis; el "ciclo largo" entonces, comprende también a ambas fases. No se puede

hablar entonces de ciclo de crecimiento haciendo referencia única al período de recuperación, *la crisis también forma parte.*

Por ello, y dicho sintéticamente, la fase depresiva, propia del período de crisis general, es también parte del ciclo largo en la medida que la crisis representa la *transición* entre dos modalidades específicas de acumulación.

Tecnología y Ramas Industriales en la Dinámica Capitalista

La dinámica capitalista, determinante del desarrollo de las fuerzas productivas, caracteriza en un doble sentido el papel de la tecnología. Un *primer sentido,* que podríamos llamar *"hacia adelante",* abre constantemente nuevos campos de construcción de tecnología que tienden a crear nuevos productos, y que a su vez, tienden a definir nuevas ramas y subramas de la actividad económica que logran por último, *apropiarse* de los nuevos campos de acumulación. Estas *ramas* son aquellas que, para su desarrollo y para la aplicación consecuente de la *nueva tecnología, requieren de un aumento de la pròductividad en otras ramas, de modo de beneficiarse del menor valor unitario de su producción,* insumida por ellas como *capital constante* o como *fuerza de trabajo barata.* Como consecuencia de este hecho, estas ramas tienden a caracterizarse como las de *mayor rentabilidad y dinamismo* económico.

El *segundo sentido,* que se advierte en el desarrollo de la tecnología, podemos definirlo como desarrollo *"en profundidad",* y representa el descubrimiento y aplicación de nuevos procesos productivos (profundización tecnológica) en ramas industriales *ya existentes.* Este desarrollo de nuevos procesos permite una elaboración de bienes de menor valor unitario, que actúan en beneficio casi exclusivo para las empresas de las ramas que los *insumen,* puesto que la incorporación de nuevas máquinas, tecnología, o la sofisticación de las materias primas, representan una mayor composición orgánica del capital para la rama productora y, por lo tanto, menor rentabilidad y dinamismo que en las ramas que absorben su producción.

La capacidad de *definir fronteras* de la producción tecnológica, avanzando hacia nuevas áreas de aplicación práctica de la ciencia, confiere al producto del desarrollo tecnológico ''hacia adelante'' la propiedad adicional de determinar las características de los avances tecnológicos obtenidos por el desarrollo "en profundidad". Específicamente, esta propiedad le permite definir los límites de posibilidad de *aumento de la productividad* en las ramas en que la tecnología se desarrolló "en profundidad". Así, queda planteada la relación entre los dos sentidos del desarrollo tecnológico: el desarrollo "hacia adelante" crea las *con-*

diciones técnicas para el desarrollo tecnológico "en profundidad", a la vez que éste último crea las *condiciones económicas* para el desarrollo de la tecnologia "hacia adelante". En cualquiera de los dos sentidos en que avanza la tecnología, se trata de niveles de "punta" o "modernos" en el plano mundial. La diferencia entre ambos reside en que una, es tecnología que abre nuevos campos de acumulación con nuevos productos y la otra, profundiza procesos tecnológicos ya existentes, además, y esto es lo fundamental, la diferencia también radica en la capacidad de inducir o no un *proceso de recuperación económica* general del sistema, a partir del carácter más o menos rentable y más o menos dinámico que define a las ramas de la actividad económica en las que es aplicable la tecnología.

Lo anterior lleva a la conclusión de que la dinámica del desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo explica una diferenciación entre el conjunto de ramas y subramas de la actividad econômica, que permite clasificarlas en *tres* grandes grupos:

> El *primero* está compuesto por el conjunto de ramas o subramas *dinámicas,* beneficiadas por la disminución de su composición orgánica de capital, y capaces de *reestimular* la dinámica global de reproducción capitalista. El *segundo* integra el conjunto de ramas o subramas *dinamizadoras, proveedoras* de insumos (bienes de producción y bienes salarios), de menor valor unitario, caracterizadas por una menor rentabilidad y un menor dinamismo económico. El *tercero,* lo componen aquellas ramas o subramas *decadentes,* que no tienen capacidad dinámica ni dinamizadora, aunque antes las haya tenido, y en las cuales la tasa de renovación tecnológica es mínima o nula, y la rentabilidad y dinamismo económicos son negativos.

Este esquema de *diferenciación* adquiere un contenido concreto y específico en cada ciclo largo de crecimientto, donde la definición de las ramas y subramas que integran cada conjunto constituyen, en efecto, uno de los principales mecanismos que define cada modalidad de acumulación.

Hacia Una Nueva División Internacional del Trabajo

¿ Cuáles son las formas concretas del desarrollo del modo de producción capitalista en el interior del sistema capitalista internacional, donde cumple una función predominante, aunque no es el único que se manifiesta?

Lo primero que debemos señalar es que este *proceso histórico* se realiza como una expansión desde los *centros* más desarrollados hacia

las *periferias* más atrasadas en todos los niveles del sistema capitalista mundial. En un plano más concreto podríamos decir que la expansión verifica una tendencia a localizar, en la periferia dependiente, actividades económicas que se ubican en las ramas y subramas dinamizadoras o decadentes: materias primas, alimentos, productos industriales tecnológicamente obsoletos, etc. La localización de estas ramas o subramas dinamizadoras o decadentes en las formaciones sociales capitalistas dependientes es funcional al proceso de *recuperación* internacional de la crisis/ *reconstitución* internacional de una nueva modalidad de acumulación, principalmente por *tres* características que pueden actuar consolidando el proceso mencionado. La *primera* de ellas está constituída por ciertas facilidades de producción que representan los menores costos en la periferia y que pueden encontrarse entre ellos los siguientes: menor composición técnica del capital (posibilidad de sustituir máquinas por mano de obra más barata que en las potencias dominantes), condiciones ecológicas que permiten mejores rendimientos económicos ("poner la industria donde están los recursos"), etc. Estas facilidades de producción representan un mecanismo que permite recuperar la tasa media de ganancia de las ramas dinamizadoras y decadentes que, de permanecer en los países dominantes, tendería a ser cada vez menos rentable.

La ubicación de estas ramas en las formaciones sociales dependientes, es también funcional a la recuperación de la crisis general capitalista, como consecuencia de la mayor posibilidad de *realización de los capitales,* que se desarrolla a partir de las nuevas inversiones directas que pueden efectuarse con el objeto de instalar allí las ramas industriales dinamizadoras y decadentes. Así , por ejemplo, los Estados de los países dependientes tienden a crear múltiples facilidades a las inversiones directas de las Empresas multinacionales, tales como instalaciones básicas, exenciones fiscales, facilidad de créditos locales para su capital de giro, etc.

El resultado es muy claro, las formaciones sociales dependientes se convierten en mercados muy importantes para las inversiones, exportación de capitales y tecnología, que se transfiere internacionalmente para la implementación de ramas y subramas dinamizadoras y decadentes que en la periferia pueden recuperar su tasa media de ganancia. La misma funcionalidad se plantea, por *último,* como efecto de las facilidades que se abren a la *realización de las ganancias,* tanto por la vía del aumento de la tasa de explotación (rebaja constante de salarios en la periferia), como por la vía del desarrollo de mercados compradores de bienes de importación (tales como las maquinarias y equipos tecnológicos correspondiente a las ramas transferidas), lo que abre el renglón de las rentas tecnológicas, o también de bienes de consumo final hacia los que se desplace la demanda por imposición de las nuevas condiciones económicas que determinan las ramas o subramas transferidas.

En el nivel de las formaciones sociales dependientes, el desarrollo del modo de producción capitalista asume entonces la forma de una *expansión* que manifiesta la tendencia a localizar en la periferia, y al interior de cada formación social dependiente, actividades económicas dinamizadoras y decadentes que allí pueden producir una recuperación en su rentabilidad, que al mismo tiempo pueda *dinamizar* las condiciones generales del sistema capitalista hoy en crisis. Este proceso histórico hacia la implantación de una nueva modalidad de acumulación en escala mundial, actúa de una manera definitiva sobre las estructuras económico-políticas internas a cada formación social dependiente, las cuales comienzan a ser redefinidas en función de la nueva división internacional del trabajo, su modalidad interna de acumulación, su "desarrollo capitalista" que adquiere hoy, un grado de internacionalización muy profundo.

La Dependencia Tecnológica y la Nueva Modalidad de Acumulación

Es a través de la *inversión directa* para la implantación de ramas y subramas dinamizadoras y decadentes en las formaciones sociales dependientes, cómo la transferencia internacional de tecnología se convierte en un instrumento para la explotación del trabajo en escala mundial. Por razones históricas, las plusvalías obtenidas en estas circunstancias no son reinvertidas en los países dependientes, sino que, desplazándose masivamente por diversos mecanismos, van hacia los países dominantes a dinamizarlos, creando así condiciones de operación segura para las industrias dinámicas concentradas en los centros desarrollados. El sistema capitalista impide *así* el desarrollo de los países dependientes, ya que el desarrollo de las fuerzas productivas que en ellos se promueve es *complementario* e *integrado* al crecimiento de las formaciones sociales dominantes.

Por lo anterior se desprende que para comprender la dependencia tecnológica hay que situarla en el contexto del desarrollo desigual y combinado del capitalismo mundial. En efecto, es lógico que los sectores más avanzados tecnológicamente, las ramas tecnológicas *dinámicas,* se concentren en los centros productores de conocimientos científico-técnicos, que producen también las invenciones y las innovaciones que permiten alcanzar las más altas tasas de productividad, la *apropiación/creación* de los campos de acumulación más rentables y los niveles más altos de consumo. Ahí, se concentran entonces, las industrias pesadas de base, de bienes de capital industrial dinámico, etc. Consecuentemente, los países dependientes carecen de las bases productivas significativas, además de que también carecen de los aparatos científico-técnicos que producen los conocimientos y las invenciones que "mueven" la producción. De ahí que el papel de las formaciones so-

ciales dependientes sea estructuralmente funcional para la profundización de la dependencia tecnológica, vía rentas tecnológicas y especialización en ramas secundarias, dinamizadoras y estancadas del capitalismo mundial.

Los países dependientes asumen entonces el desarrollo de ciertas *especialidades tecnológicas "en profundidad"*, para procurar la dinamización" de las industrias secundarias transferidas desde los centros dominantes, para que recuperen su tasa media de ganancia y puedan así, ser factores significativos para la reconstitución del sistema capitalista mundial en crisis. En consecuencia de lo anterior, el nuevo carácter de las inversiones hacia la periferia, la transferencia de tecnología "de punta" de ramas secundarias a los países dependientes y la centralización del capital que trae aparejado el proyecto imperialista, exigen una gran cantidad de programas y cuadros científicos y técnicos *aptos* para el cumplimiento del plan en los países destinatarios. Todo esto implica, como puede colegirse, la creación de infraestructura capaz de asumir, a nivel del aparato productivo nacional, tareas económicas cuyo objetivo principal descansa en *la dinamización del capitalismo internacional;* se trata de la sólida implantación de un nuevo modelo de acumulación y, en definitiva, de la reconstitución de un "capitalismo transnacional" ajeno estrucutralmente a un proyecto popular y democrático de industrialización.

América Latina y la Nueva División Internacional del Trabajo

Las condiciones históricas de realización de la nueva modalidad de acumulación de capital en escala mundial están, sin duda, vinculadas a la estructuración diferencial y desigual entre ramas y subramas productivas. En este plano hemos avanzado la tesis de que las ramas industriales dinámicas, que se ubican entre aquellas que surgen como aplicación directa de la ciencia (desarrollo tecnológico "hacia adelante"), están centralizadas en las formaciones sociales dominantes. Entre estas cabe citar como ejemplos, a la industria ligada a la generación y aplicación de la energía solar, a la química de los polímeros, a la cibernética, etc. Las ramas dinamizadoras, establecidas en la periferia según las posibilidades de reactivación económica, deberán desarrollar tecnología "en profundidad", creando además condiciones para el crecimiento de las dinámicas. Entre estas podemos señalar industrias complementarias de la producción de computadoras, transportes, comunicaciones, bio-quimización alimentaria, etc. Finalmente, las ramas decadentes que viven hoy la condena inevitable al estancamiento. Tales son, la industria textil tradicional, cemento, siderurgia, etc.

Según esto, las transformaciones que operan en la reconstitución

capitalista, anuncian en el plano de la producción y de la circulación (la constitución de un nuevo sistema monetario y financiero internacional), el advenimiento de una nueva modalidad de acumulación que se expresa concentradamente en un nuevo esquema de la división internacional del trabajo, representado este principalmente por los nuevos procesos de transferencia internacional de tecnología y la nueva estructura productiva y comercial internacionales que hemos puntualizado en otro lugar (10).

Antes nos proponemos caracterizar muy brevemente una *periodización histórica* del proceso latinoamericano que nos ofrezca un punto de partida estable para tipificar las formas que asume hoy el desarrollo de la nueva modalidad de acumulación.

De acuerdo con todo lo anterior, en la primera etapa del estadio imperialista del capitalismo, es decir hasta la crisis general de 1914-1939, el modo de producción capitalista se localizó, en América Latina, principalmente, en la *actividad primario-exportadora,* en tanto que la industria se mantuvo prioritariamente en el nivel de la manufactura o la artesanía; en la actividad primaria destinada a abastecer el mercado interno, principalmente agrario, predominaron formas precapitalistas. Este ordenamiento satisfacía a una división internacional del trabajo que tendía a concentrar en los países dependientes, la producción de algunas ramas dinamizadoras, fundamentalmente materias primas y alimentos, que eran insumidas por las ramas dinámicas ubicadas en las formaciones sociales dominantes, promoviendo así una disminución de la composición orgánica de su capital y un aumento considerable de su tasa de explotación. Esta fue concretamente, la contribución que el atraso y la miseria latinoamericana entregaron a la superación de la crisis general de 1873-1896, y a la consolidación del imperialismo como sistema capitalista mundial.

Esta estructura productiva y el tipo de crecimiento interno que ella determinó son bien conocidos; siguiendo la denominación de CEPAL, la llamaremos *modalidad de acumulación "hacia afuera".*

Esta modalidad interna de acumulación determinó los rasgos principales del *bloque de dominación de clases* en las formaciones sociales dependientes latinoamericanas, donde el bloque de dominación estuvo integrado por la oligarquía tradicional latifundista y comercial-financiera y el capital extranjero localizado en la actividad agrario-exportadora. Este bloque hegemónico articuló institucionalmente su dominación a través de una forma específica de *Estado,* que podemos caracterizar como *oligárquico.* Su política fue manifiestamente *antipopular,* orientada especialmente a la represión del naciente proletariado que se desarrollaba en las actividades primario exportadoras, y

antiburgués, en la medida en que el surgimiento de un sector industrial amenazaba el sistema oligárquico de dominación.

El desarrollo definitivo del sector industrial como fuerza hegemónica, y de la industrialización como estructura básica del crecimiento económico, sólo habrían de producirse en las condiciones que determinó la modalidad de acumulación en escala mundial que se inicia con la crisis general de 1914-1939, es decir, en la etapa de madurez del imperialismo. El desarrollo industrial involucró una nueva fase en la expansión del modo de producción capitalista sobre las formaciones sociales dependientes al establecerse en este nuevo sector económico; a la vez, siguió profundizándose aceleradamente su control sobre la actividad primario-exportadora, creándose así históricamente, la resistencia y el enfrentamiento con la oligarquía tradicional.

La nueva estructura productiva se definía con arreglo a la división internacional del trabajo, que imponía una nueva modalidad de acumulación. En esencia, tendía a ubicar en las formaciones sociales dependientes algunas actividades de tipo *decadente,* junto con las *dinamizadoras* que aún se mantenían en el sector primario-exportador. Estas nuevas actividades, fundamentalmente la producción industrial de algunos bienes de consumo final, correspondían a niveles tecnológicos muy obsoletos en los países dominantes; sólo así se permitió el desarrollo de importantes mercados de exportación para las maquinarias y equipos en que esa tecnología obsoleta se materializaba, abriendo entonces una posibilidad adicional de realización de ganancias.

En estas condiciones el control de la nueva actividad productiva por el capital externo no se materializó por vía de la inversión directa, sino por la vía de tecnología transferida al sector industrial, sobre la que poseía un dominio monopólico. Esta estructuración económica, acorde con una situación específica del sistema capitalista internacional, podríamos denominarla *modalidad de acumulación "hacia adentro".* Las condiciones que impuso este patrón de desarrollo alteraron sin duda el esquema de dominación de clases vigente. La redefinición del *bloque dominante* incluyó esta vez a la burguesía industrial, cuya incorporación a ese bloque se estableció en el marco de un proyecto de alianzas y compromisos que cambiaron la forma del Estado latinoamericano.

Uno de los compromisos involucró la subordinación de la burguesía industrial al capital extranjero, permitiéndose así la mantención del control del capital extranjero sobre la industrialización y el sector primario agro-exportador. Se estableció también una alianza con la oligarquía con el objeto de tener su colaboración para la acumulación en el sector industrial siempre necesitado de materiales y recursos. Esta alianza se tradujo también en la subsistencia de formas precapitalistas

de propiedad y trabajo. También el interés de contar con una fuerza independiente de *apoyo,* hizo que la burguesía industrial estableciera un sistema de compromisos con sectores manufactureros y asalariados que fueron creciendo por la importante protección estatal que se realizó. Este último tipo de compromisos, con los asalariados urbanos y populares en general, fue el que más sustancialmente caracterizó el proyecto económico-político de esta forma de *Estado* protector/subsidiador que puede ser denominado como *populista.* El mismo determinó el desarrollo de un amplio sistema de empresas industriales de muy baja productividad que sólo sobrevivieron, por muchos años, en virtud del proteccionismo estatal. También la forma del Estado populista permitió la constitución de importantes movimientos populares, que en algunos casos sirvieron de instrumento de manipulación de la burguesía sobre los sectores asalariados, pero que en otros casos, lograron consolidar *proyectos populares alternativos de clase,* algunos como francamente revolucionarios.

En la actualidad, la modalidad de acumulación "hacia adentro" ya ha *agotado* todas las posibilidades de crecimiento y evolución, provocándose por ello una situación de crisis económico-política interna. Esta crisis, aunada y condicionada por la crisis internacional de la que es parte, indica no sólo el resquebrajamiento de un sistema productivo y social, sino también nos permite reconocer las tendencias que apuntan hacia el tránsito y formación de una nueva modalidad de acumulación en escala mundial, que igualmente exige una participación específica en la división internacional del trabajo, así como una *nueva forma de Estado* que posibilite la concentración de capitales, la localización de ramas industriales secundarias dirigidas a la internacionalización productiva y comercial, la constante rebaja en los salarios para aumentar la tasa de explotación, la especialización en tecnología "en profundidad" para redinamizar ramas industriales dinamizadoras y decadentes, que permitan el reflote de su tasa de ganancia, el privilegio de un segmento concentrado, rentable y dinámico controlado por los monopolios con los que se ha fusionado el Estado, etc.

La transición hacia una nueva modalidad de acumulación de capital requiere también en la superestructura, el desarrollo de *modalidades políticas específicas* acordes con el proceso de acumulación. Estas hoy se caracterizan tendencialmente por la concentración del poder estatal en el Ejecutivo, además de la exacerbación sin límites del sistema represivo contra el conjunto de los sectores de la sociedad civil. Sin duda, estas nuevas modalidades políticas definen una nueva y superior fase de desarrollo del *Estado* capitalista latinoamericano que históricamente tiende a asumir una forma *fascista dependiente.*

LA REFUNCIONALIZACION DEL ESTADO CAPITALISTA DEPENDIENTE EN LA NUEVA MODALIDAD DE ACUMULACION EN ESCALA MUNDIAL

La política económica adecuada a la nueva modalidad de acumulación, persigue como objetivos principales: la concentración de capitales, que inevitablemente tiende a la destrucción de un importante sector de la pequeña y mediana burguesía, cuyos intereses objetivos están determinados por la suerte del segmento económico disgregado y estancado, la acentuada reducción de los ingresos reales de las clases trabajadoras, así como el deterioro extremo en sus condiciones de vida y en las formas de reproducción como fuerza de trabajo, agudización acelerada de la concentración del ingreso, rebaja en el gasto público subsidiador para dirigir las inversiones del Estado a la creación de infraestructura adecuada para la localización y puesta en funcionamiento de las industrias dinamizadoras y decadentes de ramas secundarias transferidas, etc. Como se comprenderá, ambos procesos, la modalidad de acumulación y la refuncionalización superestructural del Estado y su política económica, configuran la *expresión política de clase* de un sector específico de la sociedad que debe crear las condiciones necesarias y suficientes para que los procesos económicos y la nueva institucionalidad permitan una implantación efectiva del programa de la nueva división internacional del trabajo. Se trata, en conclusión, de la conformación de un *nuevo esquema de dominación de clases* hegemonizado por el gran capital local y extranjero, monopolista e internacionalizado que mediante los aparatos del Estado ha ido marginando y reprimiendo a casi todas las fracciones burguesas y pequeñoburguesas y, qué duda cabe, a las clases populares. El nuevo bloque dominante ha hecho un "pacto" con la gran burguesía nacional y el gran capital internacional. Este pacto ha permitido barrer con las *antiguas funciones del Estado,* tanto con las propiamente políticas como con las económicas, para desarrollar unas *nuevas* acordes con el papel dinamizador de la industrialización dependiente, que permita consolidar el proceso de recuperación de la crisis y desarrollar, a la vez, la nueva modalidad de acumulación.

La conformación político-ideológica del nuevo bloque dominante de clase representa la posibilidad de su *internacionalización-transnacionalización* casi total, a la vez que su *aislamiento* casi absoluto de la sociedad civil. Esta situación conlleva un proyecto ideológico masivo que podríamos unificar en la ideología de "Seguridad Nacional", más la

actual estrategia/ofensiva ideológica imperialista de los "derechos humanos", mucho más dirigida hacia la creación de una nueva institucionalidad latinoamericana que hacia los inicios de la fase más represiva de principios de la década. La acción militar represiva del Estado es correlativa entonces a la lógica de la acumulación de capital, pues presupone asegurar las condiciones extremas para la explotación de las mayorías, para la quiebra de medianas y pequeñas empresas, para el saqueo hacia el exterior de los recursos nacionales, para la desnacionalización del Estado, en suma, para la implantación de la dictadura del gran capital internacionalizado que requiere un esquema de poder centralizado, autoritario y altamente represivo como forma de gobierno.

La refuncionalización del Estado latinoamericano tiene como objetivo específico proporcionar el *marco político* para el desarrollo de la nueva modalidad de acumulación interna ajustada a las necesidades de reconstitución del sistema capitalista internacional, así como organizar, en su política económica, la integración de la economía nacional (aparato productivo y mercados) en las nuevas formas de la división internacional del trabajo. La magnitud del proyecto del *Estado fascista dependiente* en su esfuerzo por destruir todo vestigio de la racionalidad parlamentaria democrático-formal precedente, nos manifiesta que los regímenes políticos represivos en el continente no son un fenómeno casual, excesivo, "Estados de excepción"; mucho menos un fenómeno transitorio. Por el contrario, la nueva institucionalidad latinoamericana, funcional a la implantación de un modelo de acumulación más opresivo y explotador, muestra la *tendencia histórica necesaria*, que los Estados capitalista dependientes y desarrollados específicamente habrán de asumir para defender el cumplimiento de la acumulación capitalista en su nueva modalidad.

Los Estados represivo-militares o de "democracia restringida" del continente, son hoy, sin duda, la expresión privilegiada de las características que tiende históricamente a asumir el Estado en las formaciones sociales dependientes, como *Estados de la dictadura del gran capital.*

Creemos, por último, que el tránsito a la *consolidación* de una nueva modalidad de acumulación capitalista, una nueva división internacional del trabajo y una nueva institucionalidad capitalista dependiente acorde a esos procesos económicos, vuelve a poner muy en claro para las luchas populares revolucionarias, la solidaridad esencial entre el *antiimperialismo* y el *antifascismo,* entre las tareas *democráticas* y la lucha por el *socialismo.*

CUADRO 1

Año	*Tasa de desempleo*	*Aumento de los precios al consumidor*	*PNB en Dls. corrientes (billones)*	*Cambio real en el PNB*	*Ganancias de las corporaciones*
1973	4.9	6.2	1295	+ 5.9	123
1974	5.6	11.0	1397	− 2.2	141
1975	8.1	11.3	1498	− 3.3	115
1976	7.9	7.8	1689	+ 4.8	145
1977	7.5	6.6	1896	+ 5.6	163
1978	6.9	5.2	2123	+ 6.5	185
1979	6.2	4.1	2353	+ 6.5	208
1980	5.5	4.0	2606	+ 6.5	233

CUADRO 2
Indices de la recesión en EU.

	Duración	*Descenso en la producción industrial*	*Desempleo máximo*	*Baja en el PNB (deflacionado)*
La gran depresión 1929-33	43 meses	52.2%	25.4%	34.1%
Recesión de 1948-49	11 meses	9.6%	7.9%	1.6%
Recesión de 1953-54	13 meses	9.1%	6.1%	3.4%
Recesión de 1957-58	9 meses	12.6%	7.5%	3.9%
Recesión de 1960-61	9 meses	8.6%	7.1%	1.6%
Recesión de 1969-70	12 meses	8.1%	6.0%	1.4%
Recesión de 1973-75	16 meses	13.5%	8.2%	7.4%

Fuente: *US News and World Report,* marzo 31, 1975.

CUADRO 3

TASAS ANUALES DE VARIACION DE PRECIOS EN SEIS POTENCIAS CAPITALISTAS

	1972	1973	1974	1975	1976 (12 meses hasta mayo
ESTADOS UNIDOS	3.3	6.2	11.0	9.1	6.2
JAPON	4.5	11.7	24.5	11.8	8.8
REINO UNIDO	9.0	9.2	16.0	24.2	15.4
FRANCIA	5.9	7.3	13.7	11.7	9.5
ALEMANIA	5.5	6.9	7.0	6.0	5.0
ITALIA	5.7	10.8	19.1	17.0	16.7

Fuente: Banco de México: *Indicadores de la Actividad Económica Internacional* No. 11, febrero de 1976.
CEPAL: *La Inflación Reciente en América Latina,* 10 noviembre de 1976.

CUADRO 4

DESEMPLEOS Y TASA DE DESEMPLEO (En miles)

	1972	1973	1974	1975	1976
E.U.					
Desempleados	4840	4305	7476	8087	7439
Tasa de desempleo	5.6	4.3	6.7	8.7	7.8
Japón					
Desempleados	730	670	842	1124	1102
Tasa de desempleo	1.4	1.3	1.6	1.8	2.1
Reino Unido					
Desempleados	855	611	614	1132	1308
Tasa de desempleo	3.7	2.6	2.6	4.8	5.6
Francia					
Desempleados	380	394	616	916	981
Alemania					
Desempleados	246	274	815	1141	1163
Tasa de desempleo	1.1	1.3	3.6	5.0	5.7
Italia					
Desempleados	696	668	604	727	780
Tasa de desempleo	3.7	3.5	3.1	3.5	3.8

Fuente: OECD, *Main Economic Indicators,* Febrero, 1977.

CUADRO 5

PRODUCTO NACIONAL BRUTO DE SEIS POTENCIAS CAPITALISTAS (1970-76) * (variaciones anuales)

	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976
ESTADOS UNIDOS							
1) valor (billones de dólares)	982.4	1011.8	1069.9	1128.3	1109.1	1088.7	1155.3
2) variación respecto del año anterior	–0.3	3.0	5.7	5.5	–1.7	–1.8	6.1
JAPON							
1) valor (billones de Yens)	70709	75902	82794	90924	89741	91891	97685
2) variaciones respecto del año anterior	10.9	7.3	9.1	9.8	–1.3	2.4	6.3
REINO UNIDO (PIB)							
1) valor (billones de Libras esterlinas)	51.02	52.31	53.70	56.97	56.94	56.00	56.91
2) variación respecto del año anterior	2.3	2.5	2.7	6.1	–0.1	–1.7	1.6

(continúa en la página siguiente)

(viene de la página anterior)

	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976
FRANCIA							
1) valor (billones de francos)	808.4	851.1	899.2	951.5	987.5		
2) variación del año anterior	5.8	5.3	5.7	5.8	3.8	–2.7 (1)	
ALEMANIA							
1) valor (billones de marcos)	685.6	706.1	729.8	767.2	771.3	764.7	788.4
2) variación respecto del año anterior	5.8	3.0	3.4	5.1	0.5	–0.9	3.1
ITALIA							
1) valor (billones de liras)	55937	58836	60689	64825	67053	64845	
2) variación respecto del año anterior	1.4	5.2	3.1	6.8	3.4	–3.7	

FUENTE: *International Financial Statistics,* 1977 Supplement y *Anual Date 1952-76* (Vol. XXX. Nº. 5, may 1977) International Monetary Fund

* En valores reales (precios de 1970)

(1) Tomado de *Main Economic Indicators,* OECD, feb. 1977.

CUADRO 6

PRODUCCION INDUSTRIAL DE SEIS POTENCIAS CAPITALISTAS
(1973 - 1976)
(índice de variaciones trimestrales 1970=100)

	1973	1974			1975				1976		
	(anual)	II	III	IV	I	II	III	IV	I	II	III
Estados Unidos	120.4	121.6	122.2	115.6	105.0	106.0	111.8	114.4	117.8	120.0	121.5
Japón	127.4	126.9	122.3	115.1	106.5	109.8	112.2	112.9	119.4	125.7	127.1
Reino Unido	110.0	109.0	105.0	104.0	104.0	101.0	99.0	109.0	110.0	111.0	113.0
Francia	120.0	126.0	126.0	118.0	114.0	111.0	110.0	114.0	121.0	122.0	126.0
Alemania	113.2	113.3	111.4	108.7	106.4	103.6	102.9	108.3	111.7	112.9	111.9
Italia	114.5	124.9	119.2	111.2	110.2	107.0	105.9	110.8	116.7	120.3	122.1

FUENTE: OECD, *Main Economic Indicators*, feb. 1977.

NOTAS

(1) Sobre la caracterización del ciclo económico de la postguerra, cfr. Fernando Danel Janet, *Imperialismo y Dependencia: las nuevas modalidades de acumulación de capital en América Latina,* Christus, México, enero, 1978, pp. 32 ss; Th. Dos Santos, *Imperialismo y Dependencia,* Ed. Era, México, 1978.

(2) Véanse los cuadros 1, 2, 3 y 4 relativos a índices de recesión y desempleo característicos de esta crisis económica.

(3) Cfr. A. Briones, *La ideología del Fascismo dependiente,* Ed. Edicol, México, 1978.

(4) Es interesante considerar los comentarios de Paul Singer acerca de la nueva División Internacional del Trabajo, en el sentido de caracterizar la nueva fase de industrialización latinoamericana como dirigida a la complementación de la producción y distribución internacional. Cfr. P. Singer, *D.I.T. e Empresas Multinacionais,* en *Multinacionais: Internacionalizaçao e crise,* CEBRAP, Sao Paulo, Brasil; 1977, pp. 50 ss.

(5) Cfr. Ch. Leucate, *Internationalisation du capital et Imperialisme,* en *Critiques de L'economie Politique,* Nº 19, enero-marzo, 1975, París, pp. 88 ss.; Th. Dos Santos, *Socialismo o Fascismo,* Ed. Edicol, México, 1978, parte segunda.

(6) Véanse en los cuadros 5 y 6 algunos índices relativos a la crisis internacional. Es importante revisar E. Mandel, *Late Capitalism,* Ed. NLB, Londres, 1974, pp. 184 ss.

(7) Cfr. Fernando Danel Janet, *Ibid.*, pp. 36 ss.

(8) Cfr. P. Boccara, *Etudes sur le Capitalisme Monopoliste d'Etat, sa crise et son issue,* Ed. Sociales, París, 1974, pp. 305 ss.

(9) Hemos seguido particularmente el trabajo de A. Briones, *Notas sobre la División Social del Trabajo en escala internacional,* Investigación económica, Nº 5, UNAM, México, 1978 (de próxima aparición).

(10) Cfr. F. Danel Janet, *Ibid.,* pp. 37 ss.

ALGUNAS TENDENCIAS EN LA DIVISION INTERNACIONAL DEL TRABAJO

Javier Iguíñiz E.

El presente artículo es parte intermedia de un trabajo en el que analizamos los desarrollos recientes del capitalismo, sugerimos algunas tendencias, las fundamentamos con la mayor rigurosidad a nuestro alcance y planteamos las implicancias que dichas tendencias tienen para los países capitalistas subdesarrollados así como las contradicciones, generadas en el proceso de expansión del capital productivo a nivel mundial. En lo que sigue, señalaremos en forma muy resumida algunas de las características más saltantes del capitalismo contemporáneo, lo que constituye la parte más empírica del trabajo que precede a este artículo, y reseñaremos diversos puntos de vista sobre lo que consideramos son dos tendencias de gran importancia para los países subdesarrollados.

Lo que sigue no es, pues, un trabajo teórico; se intenta simplemente privilegiar algunos rasgos del desarrollo más reciente del capitalismo en un intento de motivar un trabajo más profundo sobre el tema. En realidad, sólo un desarrollo teórico posterior nos daría una idea definitiva de la importancia y profundidad de los rasgos tomados en consideración, y, por tanto, nos permitiría privilegiar en forma totalmente coherente y ordenada los múltiples y variados aspectos de la realidad de nuestro tiempo.

Los últimos veinte años han sido especialmente agitados en lo que se refiere a cambios en el escenario y en la organización del capital a nivel mundial. Es ya palpable, y trataremos de ilustrarlo en lo que sigue, que el capitalismo, después de dominar su mundo a través del comercio, se expande en la actualidad, prolongando sus instalaciones productivas a distintos rincones del globo. La forma en que esa expansión se da nos parece novedosa y a la vez importante.

Precisemos a continuación los dos rasgos, que, aún considerándolos embrionarios nos parecen esenciales.

a) El primer rasgo tiene que ver con la tendencia del mundo capitalista a dividirse en zonas productoras y en regiones que reciben los frutos del trabajo de aquellos y que participan en él coordinándolo, decidiendo su expansión, localización y forma.

Quizá, una referencia en la que podríamos basarnos para, por contraste y sin ningún ánimo de debatir, hacer más nítida nuestra caracterización de la postulada división internacional del trabajo, la encontramos en la literatura relacionada con la división del mundo en centro y periferia según el tipo de producción, en este caso: manufacturas y materias primas respectivamente. Es la división de este tipo, esto es, según productos, la que está en cuestión.

La crítica a la caracterización del centro y de la periferia según lo señalado en el párrafo anterior se viene haciendo desde hace algún tiempo. La literatura sobre "el nuevo carácter de la dependencia" no hace sino señalar la creciente caducidad del esquema basado en la división del mundo capitalista en productores de manufacturas y de materias primas. Se señalará con certeza que la nueva inversión directa extranjera es sobre todo en manufactura y que aunque todavía se concentra en la producción para el mercado interno, se observa un crecimiento importante de las exportaciones de manufacturas.

Lo que nosotros señalaríamos, es que, de seguir las tendencias observadas, el "desparrame" de producción manufacturera por áreas más amplias no es sino una fase intermedia hacia la concentración de la producción en las actuales áreas no industrializadas. La relación económica entre países ya no sería, en este caso, entre productores de distintas mercancías sino entre productores y no-productores. La relación centro-periferia se llevaría a cabo, no de acuerdo al tipo de producción sino según las características de la relación social capitalista: trabajadores y capitalistas.

En resumen, el rasgo tendencial del capitalismo moderno que queremos presentar a discusión en esta parte del trabajo es: "EL DESCENSO EN CASCADA" DE LAS INSTALACIONES PRODUCTIVAS DESDE LOS PAISES DONDE EL CAPITALISMO ESTA MAS DESARROLLADO HACIA AQUELLOS EN LOS QUE LO ESTA MENOS (1).

b) En el punto anterior ya planteamos un cambio en el carácter de las relaciones económicas entre países. Concretemos más esto. Para hacer más nítido el contraste entre el capitalismo internacional que hemos venido considerando típico y el que según las páginas que siguen se estaría gestando, tomaremos una caracterización de aquél, hecha por Paul Sweezy hace ya más de treinta años (2).

La expansión de la producción capitalista a las diversas regiones del planeta y la forma particular en la que ella se lleva a cabo, esto es, por medio de las empresas multinacionales o transnacionales configura un ordenamiento de la economía mundial en términos justamente opuestos a los indicados por Sweezy para antes de la 2a. guerra mundial. Las relaciones básicas de la economía internacional devienen, en forma correspondiente a lo planteado como primer rasgo, en ajenas al cambio; son cada vez más, relaciones al interior de unidades productivas de carácter mundial.

Hasta hoy, y, por un tiempo más, conocemos un capitalismo básicamente centrado en los marcos nacionales y, las relaciones entre capitalistas asumieron básicamente la forma de relaciones entre naciones, así como la lucha de clases adoptó y aún lo hace, una forma nacional (3).

En este contexto, la igualdad teórica de los capitalistas en la esfera del mercado se trasladó al postulado de la igualdad entre las naciones, y, la teoría del comercio internacional la sigue postulando. Las leyes que gobiernan las relaciones entre países son la de circulación, de intercambio: intercambio de iguales valores entre iguales. Es la balanza comercial, la más representativa de las relaciones entre países (4), y lo que importan son los valores, no los productos. Cuando Prebisch analizando los valores, denuncia al final de la década de los cuarenta, el deterioro de los términos de intercambio, lo mejor del statu quo enfila sus ataques contra él (5).

Las implicancias para la teoría del comercio internacional del desarrollo de la economía mundial serán fáciles de imaginar cuando pasemos a plantear el segundo rasgo que quisiéramos poner a discusión.

LA TENDENCIA A LA DESAPARICION DEL MERCADO INTERNACIONAL DEBIDO A LA CRECIENTE IMPORTANCIA DE LAS TRANSACCIONES INTRAEMPRESARIALES Y AL DESARROLLO DE LAS CORPORACIONES A NIVEL MUNDIAL

Las características oligopólicas del mercado mundial para una serie de productos serían correspondientes a una etapa precedente, en la concentración de capital, a la que estamos postulando. No es que estemos planteando la desaparición de las mercancías, simplemente, estas se expresarán en toda su plenitud en la última etapa de su circuito. En

lenguaje de Marx, que luego desarrollaremos, diríamos que de lo que se trata es de la "manufacturización" de la producción mundial y como consecuencia de ello, las transacciones que antes se hacían a través del mercado ahora devienen en movimiento de productos dentro de la órbita del capital productivo, o sea, antes de ser mercancías (6).

Para terminar, quisiéramos insistir en la correspondencia entre los dos rasgos planteados. Por el primero, postulamos el paso de una división basada en productos, esto es, en el mercado, a otra equivalente a la de las relaciones sociales de producción; en el segundo concretamos uno de los aspectos de esa nueva forma de relacionarse: la "manufacturización".

I. La nueva división internacional del trabajo

En esta parte vamos a resumir los hechos y puntos de vista que apoyan la primera tendencia postulada, esto es, el "descenso en cascada" de las instalaciones productivas.

1.— Lo que consideramos como una nueva época en el desarrollo del capitalismo tiene su nacimiento después de la segunda guerra mundial. En el período anterior, o sea, desde mediados del siglo pasado, el capitalismo norteamericano ocupó su territorio nacional (7), desarrolló sus exportaciones (8), se concentró y centralizó (9) y más tarde logró domesticar a los sectores más organizados de la fuerza laboral (10).

2.— El carácter que toma esta nueva época podríamos calificarlo como de Interpenetración con predominio del capital originariamente asentado en los Estados Unidos. Este predominio es una conclusión de la parte del trabajo relacionada con las características asimétricas de la competencia entre los capitales norteamericanos y europeo-japoneses (11).

3.— Algunas de las características más importantes de la competencia entre los capitales norteamericanos y europeo-japonés son las siguientes:

a) El capital norteamericano que cruza el Atlántico lo hace en base a la Inversión Directa Extranjera, las respuestas de Europa (MCE) y del Japón se dan por medio de las exportaciones (12).

b) Un segundo momento en esa competencia es el intento, por parte de los capitalistas europeos y japoneses, pero sobre todo de los primeros, de implementar una ofensiva basada en la Inversión Directa (13). Esta fase empieza con retraso respecto de la norteamericana,

ya que se da a mediados de la década del sesenta. Gran Bretaña podría ser considerada una excepción. La dimensión de ésta respuesta es mínima comparada con el dinamismo ya adquirido por las empresas de origen norteamericano en Europa. El crecimiento económico en relación a las economías en las que se instalan, la importancia cuantitativa y aún cualitativa de las inversiones que se realizan, el tamaño de las empresas norteamericanas en relación a las europeas y japoneses, la distinta capacidad innovadora, y también de influir en la demanda; en fin, los aspectos relacionados con la administración, capacidad financiera, etc. colocan a los capitales de origen norteamericano en un buen pie en relación a los países en los que se anidan y a las empresas de esos países (14).

c) Un aspecto de suma importancia en nuestro argumento y esperamos que también en la realidad, es el comportamiento de las empresas en relación a las exportaciones. En los lugares donde hay más inversión directa de las empresas norteamericanas, el objetivo que las cifras indican es el abastecimiento del mercado interno, luego la exportación. Sin embargo, la capacidad exportadora de esos países ha estado creciendo rapidamente mientras que las exportaciones norteamericanas decrecen dentro de las exportaciones mundiales, sus importaciones, por otro lado, están creciendo relativamente a las importaciones mundiales. Al mismo tiempo se observa, que, a partir de la segunda mitad de la década pasada, se acelera un movimiento de los capitales asentados en Europa, EE.UU. y Japón hacia países no industrializados como Hong Kong, Taiwan, México, España, Corea del Sur, etc. desde donde se empieza a abastecer los mercados de aquellos países (15).

d) Una subdivisión que está tomando cuerpo entre los países subdesarrollados coloca en primeros lugares como recipientes de Inversión Directa a Brasil, México, Argentina, India y con posterioridad, parte del Sudeste Asiático. Finalmente, al parece, el Medio Oriente (16). Los demás ameritan participar en el rubro "otros".

e) Un rasgo que no debe pasar por alto es la menor participación del "Tercer Mundo" en el comercio internacional.

Estos rasgos podrían ser resumidos en la siguiente forma: EXISTEN DOS TIPOS DE FLUJO. POR UNA LADO LA INVERSION DIRECTA SE MUEVE DE "ARRIBA" HACIA "ABAJO"; POR EL OTRO LAS MERCANCIAS TIENDEN A REALIZAR EL MOVIMIENTO INVERSO (17). Ver el gráfico en pág. 3a. El descenso no necesariamente es geográfico, ya que parte importante de la Inversión Directa es reinversión de utilidades.

El "descenso" se refiere a los distintos grados de desarrollo del

capitalismo, de su monopolización, de su concentración y centralización. Ese movimiento del capital D-M (ver nota 18) de su forma dinero a su forma de insumos para la producción no se realizaría lineal e ininterrumpidamente. Su desarrollo dependerá de la resistencia de los países recipientes, de que los lugares a los que se ha invadido estén ya "ocupados" (18) como para salir a aventurarse en otros territorios, y en general de las contradicciones y movimientos cíclicos del capital.

El movimiento más fuerte en la época actual es del estrato primero al segundo, o sea, de Estados Unidos a Europa y en forma de mercancía del Japón y Europa hacia los Estados Unidos. La competencia de ambos debería obligar a los capitalistas norteamericanos a buscar más rápidamente que nunca su salida a otros centros de producción, como parece que estaría sucediendo.

Un segundo flujo es observable entre el primer y segundo estrato y el tercero. En algunos países, como los de América Latina la experiencia es inmediatamente posterior a la guerra pero las tendencias se aceleran en la década de los sesenta (19). En estos países, el mercado interno es importante. Un tipo particular de países recipientes es el de los asiáticos. En varios de ellos el mercado interno es también grande aunque menor que en el caso de los grandes de América Latina (20).

Entre el tercer u cuarto estrato, los flujos de capital son más ténues aún, pero visibles. Países como Brasil, México, España comienzan a establecer relaciones económicas de mayor intensidad con las áreas en donde es más fácil entrar en este caso, América Latina.

Por supuesto que la direccionalidad postulada se da también entre los países del primer estrato y cualquiera de los demás, así como del segundo al resto. Lo que acá intentamos señalar son los flujos importantes cuantitativa y cualitativamente hablando.

Un planteamiento más profundo de este fenómeno implica responder a los "porqué" de esta tendencia. Ello es, sin embargo, parte posterior del trabajo. En esta parte hemos querido presentar al nivel más superficial lo que la observación mostraba a primera vista.

Lo que sigue a continuación, son apreciaciones provenientes de diferentes campos, relacionadas con la hipótesis de división internacional del trabajo que acabamos de presentar a discusión. Habría que anotar que las siguientes citas son escogidas sin haber hecho una revisión exhaustiva de literatura. El encontrarnos en la periferia del sistema impide ciertas sofisticaciones a la vez que da una perspectiva particular.

En relación al tema que estamos trabajando. encontramos, por

ejemplo, la opinión de R. Vernon, que, en un artículo sobre los problemas de la Balanza de Pagos norteamericana señala lo siguiente:

> "Midiendo objetivamente, quizá el dólar norteamericano no está mucho más débil de lo que estaba hace cinco o diez años. Pero la fuente de su fuerza puede haber cambiado; y el cambio puede tener implicancias desconcertantes. En vez de apoyarse sobre su fortaleza como proveedor internacional de bienes y servicios que incorporan trabajo, quizá los Estados Unidos ahora está apoyándose sobre su fortaleza como capitalistas y rentista (21).

Este punto de vista nos parece que recoge dos aspectos interesantes; por un lado tenemos el cambio en la fuente de la fuerza de los Estados Unidos y, por el otro, la caracterización como "capitalista y rentista", esto es, como vividor del trabajo ajeno, o sea, de los miembros "inferiores" en la división internacional del trabajo. El segundo aspecto va directamente con la argumentación de esta parte del artículo.

El camino hacia esa situación de "capitalistas" parecería pasar por una época en la que los Estados Unidos se reservaría la producción de algunos productos básicos y muy especiales. Sobre todo, los productos "jóvenes".

> "Los Estados Unidos han estado fuertes en la exportación de nuevos y avanzados productos químicos pero débil en la exportación de productos químicos 'maduros' ya bien establecidos: fuerte en la exportación de aleaciones metálicas complejas, pero débil en la exportación de productos de acero comunes, y así sucesivamente" (22).

Esto ha sido señalado, también, con gran claridad por Fernando Fanjzylber quien indica que el valor de las computadoras y de las máquinas calculadoras exportadas por los Estados Unidos equivale en valor al 40% de las importaciones de textiles; y la exportación de aeroplanos es equivalente a la importación de acero. (23).

El editor económico de DOW Jones plantea las cosas en esta forma:

> "Hay buenas posibilidades de que las importaciones norteamericanas excedan las exportaciones por muchos años en el futuro. Una razón importante será que las compañías norteamericanas en el extranjero ganarán tanto que los otros países tendrán que exportar más de lo que ellos importan de nosotros para así conseguir dólares para pagar nuestros dividendos" (24).

De este texto nos interesa su correspondencia con los autores y con nuestra hipótesis y al mismo tiempo un elemento nuevo. Lógicamente la continuación de la expansión de la inversión directa norteamericana en el mundo trae como consecuencia la necesidad de enviar grandes y crecientes cantidades de dinero bajo el rubro de renta de inversiones, etc. (25). Ello supondrá un saldo positivo en la balanza comercial.

El economista de Brookings, Lawrence B. Krause plantea lo mismo en la revista Foreign Policy:

> "Mayores Superavits en la balanza comercial serán necesarios para que sean posibles sus (de los países distintos de los Estados Unidos) pagos a las empresas multinacionales norteamericanas."

Según este economista el problema comercial es irrelevante para los Estados Unidos ya que el país podría vivir de las utilidades generadas por las multinacionales. En 1970 por ejemplo la inversión extranjera, señala el autor, produjo un ingreso neto de 6.000 millones de dólares.

El mismo Krause plantea que en "1980 los Estados Unidos tendrá lo que podría llamarse una sociedad post-industrial o simplemente una *economía de servicios*". Independientemente de lo prematuro de dicha proyección recogemos lo que es otra forma de plantear la problemática que nos ocupa (26).

En los Hearings del Congreso norteamericano también encontramos esta problemática y en este caso es planteada tanto desde el lado de las empresas internacionales como desde aquel del sindicalismo. Con el riesgo de ser reiterativo pero con la voluntad de utilizar toda la información en este momento a nuestro alcance utilizaremos exhaustivamente los valiosos informes presentados por las "autoridades" mundiales en la materia, empresarios y trabajadores al Congreso norteamericano.

El financista Y-A de Khun-Loeb & Co. señala algo más para situar el futuro de los países no-industrializados.

> "Es probable que el mundo industrializado en su conjunto tendrá que tener un déficit en la Balanza Comercial muy grande para proveer a los países menos desarrollados con los medios financieros de modo que puedan pagar los servicios del capital, porque la alternativa es mayores y más exitosos movimientos de capital hacia los países menos desarrollados de lo que es actualmente proyectado o la incapacidad por parte de los países menos desarrollados de servir sus deudas y la inversión directa extranjera que han recibido" (27).

A la información ya anotada en las partes anteriores del artículo quisiéramos añadir el testimonio de un líder sindical norteamericano Paul Jennings, ante el Congreso de ese país. Aún cuando la cita ocupará varias páginas, la riqueza de detalle que de ellas se obtiene justifica su transcripción. Pedimos disculpas por las impresiones en la traducción.

"Parece existir cierta aceleración por parte de las firmas multinacionales, para transferir plantes, producción, productos y tecnología y —puestos de trabajo— fuera de las fronteras de los Estados Unidos. Industrias enteras y de crecimiento, fuertemente necesitadas acá, y mucho miles de puestos de trabajo urgentemente necesitados están siendo exportados. Para muchos de nosotros en el movimiento obrero esto presagia un éxodo masivo" (28).

Esta apreciación va al grano de lo que postulamos, y de hecho es una de las evidencias que más nos impresionó y llevó a recoger diversas anotaciones en torno a este problema realizadas con mayor o menor seriedad por varios autores.

"Porque, a pesar de la reticencia de las firmas para mostrar los hechos la tendencia es marcada y está acelerando. Fortune en su número de Abril de 1970 informa que las compañías norteamericanas de procesamiento de alimentos que se han trasladado a Méjico están exportando 80 millones de libras de fresas congeladas a los Estados Unidos por un valor de 15 millones de dólares en 1969.

"Temerosas de los sentimientos proteccionistas en los Estados Unidos, las compañías no "admiten congelar una sóla fresa al sur de la frontera". Una mayor razón para sus reticencias es que "las importaciones de fresas congeladas desde Méjico han deprimido seriamente la industria de fresas de Lousiana, y "cerca de la mitad de la superficie cultivada de fresas ha tenido que ser destinada a otros usos".

En mi propia industria, y en industrias estrechamente relacionadas, hemos visto cerrarse planta tras planta, su producción discontinuada, productos, tecnología y puestos de trabajo exportados fuera del territorio hacia sucursales manufactureras dentro de la misma empresa multinacional.

Por ejemplo, el año pasado, Zenith, Admiral, Ford, Philco, RCA y otras han cambiado recientemente la producción de TV monocrómicos y de color a Taiwan. La Westinghouse cerró su planta de TV Edison, N. J. y transfirió producción a una de sus sucursales en Canadá así como hacia firmas japonesas. Importa ahora aparatos para distribuirlos bajo su propia marca.

La Emerson Radio and Phono División de la National Union Electric también discontinuó la producción de aparatos de TV, cerrando su planta en la ciudad de Jersey, y transfirió producción a Admiral, la que a su vez transfirió producción a su principal línea de productos de TV hacia Taiwan. La Warwick Electronics transfirió producción a sus plantas de Arkansas e Illinois hacia su sucursal de México. La precipitación por reubicarse fuera de los Estados Unidos está en marcha. En este momento, prácticamente son producidos fuera y antes de la primavera lo mismo puede ser cierto para los aparatos de TV en color y blanco y negro. Recientemente, cerca de la mitad de los aparatos en blanco y negro y cerca de 20-25 por ciento de los aparatos de color vendidos aquí son producidos afuera. Algunos productos en rápido crecimiento, como grabadoras audiovisuales para el hogar, no serán siquiera producidos dentro del país porque la patente en poder de la AMPEX Corp. ha sido traspasada a empresas japonesas.

Hace aproximadamente un año, la General Instrument Corp. transfirió la producción de selectores de TV y otros componentes a sus plantas de Taiwan y Portugal, cerrando dos plantas en New England y la mayor parte de una tercera. Entre 1,000 y 4,000 trabajadores han sido desempleados permanentemente. La General Instrument ha incrementado su personal empleado en Taiwan desde 7,200 a más de 12,000; es la empresa más grande de la nación en lo que a empleo se refiere, con más trabajadores empleados allí que en todas sus operaciones en Estados Unidos.

Hace unos meses, la Motorola cerró su planta de pantallas, vendiendo su maquinaria y equipo a una subsidiaria de la General Telephone and Electronics en Hong Kong. Una segunda empresa de pantallas empezó operaciones en México, tomando ventaja del item 807 de la Escala de Tarifas. Friden, una división de la Singer Corp., y Burrough, discontinuaron producción de calculadoras electrónicas de escritorio. Sus calculadoras de escritorio son ahora hechas en Japón por Hitachi y otras firmas japonesas. Las calculadoras actualmente son vendidas en los Estados Unidos por sus anteriores manufacturadores con la etiqueta de sus nuevos productos. Así, aquí tenemos otra industria creciente que las firmas norteamericanas, con base multinacional, han abandonado como productores —convirtiéndose en importadores de los productos que alguna vez hicieron.

La máquina de coser casera es uno de los artículos en el creciente repertorio de baja de productos, sin embargo como baja, probablemente sólo puede reclamarse veterania sobre el resto. De cada tres máquinas vendidas en los Estados Unidos bajo la etiqueta de Singer, dos son hechas en sus plantas extranjeras.

Otro producto que hay que añadir a la lista de bajas es el de máquinas de escribir, portátiles y modelos más grandes. Hace una década Sperry Rand cerró la producción de máquinas de escribir en su planta de Illinois, N. Y., cambiando su producción a plantas europeas. Actualmente, las máquinas de escribir de la compañía Remington son hechas en Japón, bajo la etiqueta Remington por la firma Brother. Recientemente, Litton Industries cerraron las plantas Royal de máquinas de escribir transfiriendo producción a firmas japonesas. Después de adquirir Royal McBee, la Litton adquirió Imperial Type Writers. LTD.; en Gran Bretaña y más tarde Triumph y Adlerwerkw en Alemania, adquisiciones que el Departamento de Justicia Anti-trust sintió merecían su atención.

Estos ejemplos están proliferando y nombres desapercibidos que tienen significado fijos entre los economistas y entre la prensa pública también –Sears Roebuck, Union Carbide, por ejemplo– deberán tener nuevo significado, conforme las multinacionales son mejor entendidas. La firma Sears Roebuck manufactura zapatos en España, y la Unión Carbide procesa camarones en la India– para vender en el mercado Norteamericano, recuerdo a un artículo reciente en la revista Fortune. Nombres de empresas vinculadas al procesamiento de alimentos como H. J. Heinz y General Foods están por todo el mundo. Genesco Interco y otras industrias muy bien conocidas para la manufactura de calzado no sólo son multinacionales, sino conglomerados. Compañías manufactureras de vidrio como Libby-Owens-Ford, Owens Corning, Pitts-burgh Plate, por ejemplo, tienen filiales extranjeras. Y nombres bien conocidos en la industria del papel como Kimberly Clark, tienen unidades por todo el mundo.

Las firmas Du Pont y Monsato –firmas químicas a los ojos del público– son productoras de fibras sintéticas, confecciones de lana y algodón, nylon y chemstrand (?). Nombres de maquinaria como Outler-Hammer, nombres de juguetes americanos como Mattel, resultaron ser conglomerados multinacionales asimismo" (29).

A este tipo de argumentación, que continúa por varias páginas más, Kindlerberger afirmaría que, desde que no hay un déficit crónico en la balanza comercial los argumentos del tipo planteado por Jennings no tiene sentido (30). A lo cual Jennings respondería señalando que "la tasa de crecimiento de las importaciones norteamericanas ha sobrepasado el crecimiento de las exportaciones desde 1962 en una razón de aproximadamente 1 1/2 a 1" (31). Según este planteamiento el déficit vendrá, y esto es lo que postulan quienes están preocupados por el servicio de la deuda externa y de la IDE por parte de los otros países.

Pasemos a mencionar tres autores de otra línea de pensamiento.

Dentro de un artículo rico por múltiples razones, Poulantzas señala lo siguiente:

> "... una tesis ... fuertemente extendida hoy ... (es la que ve) a los Estados Unidos como el modelo o la imagen prefigurada hacia la que tiende Europa inevitablemente y de manera unívoca. Esta concepción tiene sólo un valor análogo. por descuidar las nuevas disociaciones de dependencia que se intercalan. Para no mencionar otros, nos limitaremos al famoso ejemplo de la 'inflación del terciario' en los EE.UU. que ha hecho correr tanta tinta, ejemplo en el que está claro que los ritmos y formas de este tipo de desarrollo, por completo diferentes a los de los Estados Unidos y de Europa, se deben al lugar que actualmente ostentan los Estados Unidos como *centro administrativo mundial* y no por un simple 'retardo' de Europa en el camino —americano— que alcanzará individualmente" (32).

Este texto nos señala una concepción de la estratificación de los roles a nivel mundial, y sus consecuencias sobre el futuro de, en este caso, Europa. Nos interesa relievar la concordancia con otros puntos de vista en términos generales. Para unos se tiende a una sociedad "capitalista rentista", para otros a una sociedad de "servicios". Poulantzas caracteriza el rol norteamericano como administrativo de la acumulación mundial. Además, encontramos en la cita una caracterización de Europa según una estratificación no explicitada completamente pero que parece también coincidir con los planteamientos de este trabajo.

No podía faltar en nuestra reseña, el punto de vista que sobre este problema ha expresado Stephen Hymer. Su trabajo, traducido en parte al castellano, es fuente de novedosas y profundas sugerencias sobre las características que adquiere esta nueva forma en el desarrollo del capitalismo mundial.

Hymer postula un panorama realmente impresionante del futuro del capitalismo. Su enfoque abarca tanto el aspecto que tocamos en esta parte como el que trataremos en la siguiente, aunque insistamos explícitamente en rasgos distintos del mismo gran fenómeno.

El autor se inspira en el esquema elaborado por Chandler y Redlith para el estudio de la estructura de las grandes corporaciones, para estratificar y caracterizar lo que a su modo de ver constituye el desarrollo desigual. Habría, según el, un *"principio de correspondencia"* entre la centralización del control dentro de la corporación y la centralización del control dentro de la economía internacional.

Así pues, el mundo capitalista se dividiría en tres grandes estratos. En el tercero, "la corporación multinacional ... probablemente difun-

dirá la producción por la superficie de la tierra más parejamente que lo que ocurre hoy. Por lo tanto, al principio puede actuar como una fuerza para difundir la industrialización a los países menos desarrollados y crear nuevos centros de producción" (33).

Hay que anotar acá, que Hymer no tiene en mente el desalojo de la producción de los países actualmente industrializados. Del texto se extrae que lo que tiene en mente es un "emparejamiento" de la producción por el globo. Su visión la complementaremos más adelante; por ahora y para precisar nuestro propio punto de vista señalaremos que ese "emparejamiento" constituiría una fase y forma previa a la nueva división internacional de trabajo postulada en esta parte.

El segundo nivel ya corresponde con labores de control, información, etc. y se concentrará en las grandes ciudades. Los empleados formarán un grupo más importante que en el estrato anterior.

El tercer nivel corresponde a las oficinas centrales y se concentra en un pequeño número de ciudades: N. York, Londres, París, Bonn, Tokio.

"Si se aplica este esquema a la economía mundial, podría esperarse encontrar a las oficinas supremas de las corporaciones multinacionales concentradas en las principales ciudades del mundo —Nueva York, Londres, París, Bonn, Tokio. Estas serán, junto con Moscú y acaso Pekín, los centros principales de planeamiento estratégico de máximo nivel. Las ciudades de menor importancia de todo el mundo tratarán con los problemas cotidianos referentes a problemas locales específicos. Estas a su vez se organizarán de una manera jerárquica: en las más grandes e importantes se emplazarán los centros regionales de las corporaciones, mientras que las más pequeñas se limitarán a las actividades del nivel inferior. Dado que los negocios son usualmente el alma de la ciudad, la especialización geográfica vendrá a reflejar la jerarquía de la toma de decisiones de las corporaciones, y la distribución ocupacional de la mano de obra en una ciudad o región dependerá de la función que desempeñe en el sistema económico internacional. En los centros principales o sus proximidades tenderán a concentrarse los administradores, médicos, abogados, científicos, educadores, funcionarios públicos, actores, sirvientes y peluqueros "mejores" y más pagados (34).

La estructura del ingreso será paralela a la estructura del status y la autoridad, sigue Hymer, y los ciudadanos de las ciudades capitales serán los que experimenten los nuevos productos y los que impongan las pautas de consumo al resto. Un punto nos parece particularmente importante y es el relacionado con el rol de la tecnología. Hymer es

certero al señalar que no es la tecnología la generadora de esta estratificación. De hecho, se comienza a investigar casos que como el del acero, muestran que no fue la tecnología la que llevó la jerarquización del trabajo en la empresa, ya que ésta última se dio justo en momentos que los cambios tecnológicos hacían más factible que nunca la homogenización de las tareas productivas (35).

Hymer señala al respecto:

"Debe subrayarse que la relación de dependencia entre las ciudades principales y las menores no debe atribuirse a la tecnología. La nueva tecnología, debido a que incrementa la interacción, implica una mayor interdependencia, pero no necesariamente una estructura jerárquica. Los vínculos de comunicación pueden arreglarse en forma de una retícula, en la que cada punto esté directamente conectado con muchos otros puntos, permitiendo la comunicación horizontal así como la vertical. Este sistema sería policéntrico, por cuanto los mensajes de un punto a otro van directamente, en lugar de pasar por el centro; cada punto sería el centro de sí mismo; y la distinción entre centro y periferia desaparecería.

Tal retícula es más factible en virtud de las revoluciones aeronáuticas y electrónicas, que reducen grandemente el costo de las comunicaciones. No es la tecnología la que crea la desigualdad; es más bien su organización la que impone una asimetría jurídica ritual y crea arbitrariamente posibilidades desiguales de iniciar y dar fin al intercambio, de acumular y obtener información, y de determinar la extensión del intercambio y los términos de la discusión. Igual que las potencias coloniales del pasado vinculaban cada punto del Hinterland con la metrópoli e impedían las comunicaciones laterales, impidiendo el crecimiento de centros independientes en la toma de decisiones y la creatividad, hoy las corporaciones multinacionales (respaldadas por los poderes del estado) centralizan el control imponiendo un sistema jerárquico" (36).

Muchos otros aspectos de esta jerarquización a nivel mundial son sugeridos por el autor, algunos nos servirán para señalar las implicancias de este trabajo. Del texto citado insistiremos en la mencionada dificultad de la comunicación lateral frente a la vertical.

El proceso hacia esta situación, en caso de llegarse a ella, sin embargo estará llena de contratiempos para el capital mundial. Para analizarlos necesitamos estudiar las contradicciones que genera dicho proceso. Por ahora transcribimos un punto más sobre el que sustituiremos un comentario por los subrayados del testo transcrito.

"La estratificación vertical de la corporación descansa en una división del *trabajo mental y manual.* Las funciones intelectuales del máximo nivel se concentran en la cima y desaparecen en la base. En el cuerpo natural la cabeza y las manos se sirven una a la otra. En la corporación se separan y se hacen enemigos a muerte. A pesar de que la corporación multinacional esparce la producción por todo el mundo, concentra la coordinación y el planeamiento en las ciudades claves, y preserva el poder y el ingreso para los privilegiados.

El poder de la base se ve así debilitado por la división espacial del trabajo. Cada fuerza de trabajo nacional o regional cumple una función especializada que tiene sólo sentido para el conjunto integrado, aunque no entienda al conjunto. Su integración con otros grupos no es una realización propia, sino un acto del capital (la cabeza) que las reúne; permanece como un grupo aislado, cuyas conexiones con otros grupos son asuntos exteriores y externos a ella. Aun sus *conductores nacionales* —sus funcionarios gubernamentales y ejecutivos de empresa locales— son sólo hombres intermedios de un sistema mundial, y ellos mismos carecen de la información necesaria para obtener un cuadro global. Las tecnoestructuras nacionales ocupan una posición ambivalente. Por una parte se encuentran en conflicto con la cima de la pirámide a causa de su deseo de mejores puestos, o de su identificación nacionalista con su país: por otra parte, se hallan en situación subordinada y dependiente a causa de carecer de los ingrecientes claves del poder capitalista —la información y el dinero" (37).

Para terminar indicaremos que planteando hipótesis sobre un futuro del capitalismo, Samir Amin señala como más probable lo que él llama la alternativa 1984 A en ella, "los ciudadanos del centro se ocuparán en actividades parasitarias, que se desarrollarán en forma masiva".

"Las masas de la periferia, proletarizadas y explotadas por el capital del centro (gracias al control de la tecnología monopolizada por el centro), producirán el excedente consumido por las masas parasitarias del centro (38).

La distinción trabajador-vividor del trabajo ajeno no podía ser planteada en forma más clara.

En síntesis con los datos globales sintetizados en a) con los puntos de vista reseñados después, llegamos a tener una figura más o menos precisa de la hipótesis planteada y de los puntos de apoyo sobre los que descansa. De ser estos aceptados, aquella adquiere una importancia indudable como indicaremos al tratar de las implicancias que se derivan de dicha hipótesis. Previamente, es necesaria una incursión teórica para

ver la profundidad e irreversibilidad de la tendencia señalada, así como de las condiciones bajo las cuales dicha tendencia puede operar.

II.- LA DESAPARICION DEL MERCADO INTERNACIONAL

En esta segunda parte del artículo repetiremos el esquema de la anterior. Primero, haremos una síntesis de algunos hechos relevantes cuyos detalles no explicitamos acá, que le dan el marco a las apreciaciones de diversos autores sobre el planteamiento que queremos poner en discusión. Recordemos que el aspecto fundamental a reseñar es la tendencia del mercado internacional a desaparecer debido al creciente peso que adquieren las transacciones internacionales, intraempresariales.

1.- Es imprescindible señalar, en primer lugar, la enorme importancia que adquieren las empresas multinacionales en los últimos veinte años. No sólo el tamaño de las mayores empresas es mayor que el de la mayoría de los países del mundo, sino que el número de ellas que copan una parte sustancial del mercado mundial es cada vez menor (39).

2.- Un aspecto de gran interés para el tema que tratamos es el relacionado con la organización empresarial que implica la concentración y centralización del capital. Conforme se amplía el campo de acción se profundizan los lazos verticales al interior de la empresa. Estos lazos verticales, obviamente, cruzan países e involucran estados (40).

3.- Un tercer aspecto que creemos necesario mencionar, es el enorme poder que las empresas tienen en relación con los estados. Obviamente, todo tratamiento del tema en términos de "quien es más fuerte" está fuera de lugar. Lo que queremos señalar acá, es la dimensión macroeconómica de la firma internacional y por lo tanto su inserción dentro de la vida nacional con ese status (41) .

4.- La lógica del capital lleva a las empresas a controlar la plusvalía recibida en el centro productivo. Por ello, las empresas multinacionales tienden a tener el control total de la fábrica. Los problemas de aceptar compañeros en la propiedad de la empresa se resumen en la distinta lógica de la empresa y de cualquier otra institución. De hecho, la participación de elementos ajenos a la empresa es mínima en las empresas norteamericanas (42).

5.- La conversión de pequeñas y medianas empresas en suministradoras, subcontratistas, etc. aumenta los alcances de las empresas multinacionales. El caso de la industria automotriz ha sido ampliamente tratado.

6.- Esta expansión se da en un contexto en el que las luchas del proletariado de los países industrializados tiene todavía un carácter nacional (43). La expansión internacional por otro lado corresponde con la división de la fuerza laboral correspondiente a la empresa.

7.- Un hecho de decisiva importancia en nuestra argumentación es la "conglomerización" de las empresas internacionales. Por ello entendemos tanto la diversificación geográfica como en término de productos. A nivel internacional, la repartición por países puede corresponder con la diseminación en partes del proceso productivo de mercancía o con la duplicación de instalaciones en distintas partes del globo (44).

8.- La constatación del carácter incipiente de la organización de los países subdesarrollados y de la debilidad intrínseca de las reivindicaciones nacionales tercer-mundistas nos parece importante para sopesar con realismo el rol de organizaciones como la "los 77" u otras por el estilo (45).

Estos hechos, quizá de perogrullo, son los que dan marco y por lo tanto la debida importancia a las transacciones intraempresariales en el capitalismo moderno. La dimensión alcanzada por estos flujos es difícil de medir con precisión; sin embargo, algunos indicios son obtenidos.

La dimensión alcanzada por estos flujos es difícil de medir con precisión. Sin embargo algunos indicios son obtenibles.

Consideremos primero algunos datos relacionados con el "comercio" intraempresarial en las empresas con base en los países más industrializados. "El Ministerio de Comercio Británico encontró que el 22% del valor de las exportaciones británicas respondía a *transacciones entre empresas relacionadas entre sí.* Esto significa una venta realizada por una rama de una compañía internacional, ya sea de propiedad británica o extranjera, en Gran Bretaña a una filial en el extranjero" (46). Sigamos citando la recopilación de datos que encontramos en "Las empresas multinacionales", de Christopher Tugenth de la que hemos tomado lo anterior.

> "La investigación realizada por el Ministerio de Comercio británico mostró que una sorprendente característica de las actividades de las empresas en Gran Bretaña controladas por Estados Unidos, es que sus principales socios comerciales en el extranjero son sus compañías hermanas. En 1966, el 56% de sus exportaciones totales iban dirigidas a sus filiales, mientras que otras empresas extranjeras, por su parte enviaban el 35% de sus exportaciones a sus afiliadas; y los grupos internacionales de propiedad inglesa enviaban el 27% de sus exportaciones a sus filiales en el extranjero (47).

El dato para el caso de los Estados Unidos como señala el autor es algo anticuado pero igualmente útil para nuestros fines.

"El Departamento de Comercio ha calculado que las ventas realizadas en 1964 por las empresas internacionales con sede en los Estados Unidos a sus filiales en el extranjero suponían alrededor del 25% en todas las exportaciones norteamericanas.

En 1969 el Departamento publicó datos adicionales para 1965, que cubrían las actividades de 320 empresas cuyas exportaciones conjuntas representaban un valor de 8,500 millones de dólares. Esto demostraba que las empresas canalizaban más de la mitad de sus ventas en el extranjero a través de sus filiales" (48).

Gyorgy Adam parece haber utilizado la misma fuente que el autor que acabamos de citar cuando señala:

"Alrededor de otro 25% corresponde a operaciones de otras corporaciones de empresas extranjeras que han establecido acuerdos con las norteamericanas . . . En consecuencia, más o menos un cincuenta por ciento de lo que llamamos comercio exterior norteamericano lo realizan las corporaciones transnacionales en el extranjero, y en su propio beneficio" (49).

En el estudio de las NN.UU. se avanza un poco más, siempre en base a la misma información, que, dicho sea de paso parece ser la única para los Estados Unidos.

"Puesto que la producción de las subsidiarias está expandiéndose mucho más rápido que las exportaciones industriales de los EE.UU., la proporción de las exportaciones totales realizadas a través de subsidiarias este tendiendo a crecer, asumiendo que las tendencias del pasado continúan, sería alrededor del 63% de las exportaciones totales de manufacturas de los Estados Unidos hacia el año 1980" (50).

Aún cuando las cifras son antiguas, para un fenómeno tan nuevo, son suficientes como para, sabiendo que corresponden justamente al período anterior a la máxima expansión de las filiales norteamericanas en el exterior, aceptar las proyecciones hechas en el estudio recientemente citado.

Además encontramos lo siguiente:

"El profesor Jack N. Behrman sugiere que, en el año, los intercambios en ambos sentidos entre las fábricas de Ford en Bélgica y Alemania constituían cerca de una sexta parte del total de las importa-

ciones y exportaciones de Bélgica" (51).

En 1969, el presidente de una empresa farmacéutica norteamericana con subsidiarias en Gran Bretaña señaló que:

> "... dos terceras partes de la industria farmacéutica británica estaba bajo control norteamericano y que a las empresas norteamericanas correspondían casi 50 millones de Libras en el saldo positivo de 77 millones que arrojaba la balanza comercial de esa industria" (52).

Obviamente todo esto corresponde con la división de la producción de un bien final en partes que a su vez se producen en distintos países. Según el mismo autor IBM "no construye ningún ordenador completo de la serie 370 en un sólo país, con excepción de EE.UU". Otros ejemplos son los tractores y los automóviles.

Otra posibilidad es construir todo un producto en dos países para evitar que una huelga en alguno de ellos corte el suministro de determinado producto.

Mientras que entre los países más industrializados los flujos van en ambas direcciones, en los países algo menos industrializados, las transacciones intra-firma, se dan con mayor fuerza en forma de ventas por parte de filiales en países industrializados, a las subsidiarias en aquellos. Esto corresponde con el desarrollo postulado para estos países dentro de la división internacional del trabajo para esta etapa.

En un estudio relacionado con la inversión directa extranjera en Australia encontramos lo siguiente:

> "En Australia, el 91% de las importaciones de 76 empresas norteamericanas, que fueron investigadas en 1961-1962 vinieron desde ó a través de afiliadas en el extranjero.
> ... en Canadá en 1965, una muestra de 266 de las mayores empresas extranjeras reveló que alrededor del 70% de todas las importaciones fue hecha de otras afiliadas, mientras que alrededor del 50% de las ventas en el exterior fueron a dichas afiliadas" (53).

Para América Latina la información es buena para algunos sectores y países. Wionczek ha investigado el caso de Méjico (54). Y en general los estudios sobre la situación actual de la sustitución de importaciones muestran la importante dependencia de los insumos y bienes de capital importados. Los estudios normalmente están relacionados con la evasión de impuestos a través de sub y sobre-valuación de exportaciones e importaciones respectivamente (55).

Si situamos esta información en un contexto de creciente concentración de capital a nivel mundial, del número relativamente escaso de empresas que dominan los "ex-mercados" mundiales, y de los otros aspectos señalados al comienzo de esta sección y si finalmente añadimos a ello todas las prácticas cartelistas en sus múltiples variedades, el procedimiento de las ventas atadas, la producción ligada a la defensa militar del sistema en su conjunto, etc. *nos encontramos en un mundo en el que el mercado desaparece como elemento relacionador de los capitalistas de los distintos países.*

El Director del Departamento de Investigaciones de la AFL-CIO, N. Goldfinger citado por Adam lo plantea con claridad "Esto no es comercio internacional, no es intercambio ni, desde luego, competencia . . ." (56).

Poulantzas, en el estudio citado señala lo siguiente:

"Lo que, en desquite caracteriza al proceso en la fase actual del imperialismo, es la constitución bajo propiedad económica única de efectivas y complejas UNIDADES DE PRODUCCION, EN PROCESO DE ESTRECHAMENTE ARTICULADAS E INTEGRADAS-PRODUCCION INTEGRADA-CUYOS DIVERSOS ESTABLECIMIENTOS SE REPARTEN EN VARIOS PAISES; producción integrada que no impide, sino que, por el contrario, impulsa a la diversificación de productos terminados sin limitarse a una sola rama. *Los intercambios entre estos diversos establecimientos no funcionan sobre la base de los precios de mercado, puesto que constituyen intercambios "internos" (precios de transferencia) de esas unidades"* (subrayado nuestro) (57).

De que esos precios son totalmente arbitrarios tenemos suficientes pruebas (58).

En relación al *carácter intraempresarial* de las relaciones económicas encontramos diversos puntos de vista.

Theotonio dos Santos en su artículo "Las contradicciones del capitalismo contemporáneo" señala que la diferencia entre las relaciones monopólicas en la época final del siglo XIX y en la actualidad son en primer lugar su dominancia dentro de los capitalismos nacionales y en segundo lugar:

" . . . esas relaciones monopólicas se reforzaron enormemente en el plano internacional entrelazando casi todos los países capitalistas en una enrome red financiera, comercial y administrativa. Más importante aún: una gran parte de esas relaciones pasaron a ser intraempre-

sariales. *Es decir, las corporaciones modernas se expandieron tan fuertemente en el mundo que se convirtieron en el marco dentro del cual se realizan gran parte de las relaciones económicas internacionales"* (Subrayado nuestro).

La importancia dada a este nuevo aspecto del desarrollo del capital y de su marco institucional se anota a continuación.

"Estos cambios tienen un efecto cualitativo sobre el sistema. Ellos transforman el germen de una economía internacional monopólica en plena realización de esa economía transformando leyes anteriormente no-dominantes en dominantes. Este cambio exige una revisión analítica del carácter del imperialismo contemporáneo que permita establecer una nueva jerarquía de leyes y factores determinantes del funcionamiento del sistema capitalista mundial" (59).

Ciertamente este enfoque coloca en el centro del análisis a la empresa multinacional como institución que concentra en sí la explotación directa a nivel mundial. Theotonio exagera el rol de la empresa multinacional ahora, pero el acuerdo con lo que estamos sosteniendo en este artículo es total. Las ipmlicancias de este nuevo rasgo del capitalismo muncial sin embargo están por investigarse.

En un artículo del Journal of Economic History titulado "Nomarket Trade" encontramos lo siguiente:

"Tengo en mente, antes que nada la moderna corporación multinacional con su comercio entre la central y las subsidiarias (y entre subsidiarias) en diferentes países. Los precios a los cuales bienes como son las partes, componentes y profundos terminados cambian de manos y están gobernados mayormente por los impuestos y ventajas contables obtenibles en los varios países donde se encuentra la corporación. *Los precios al ser establecidos en esa forma no guardan relación a los precios de mercado para esos bienes (si en realidad existe un precio de mercado"* (60).

Refiriéndose a las empresas cupríferas, Vernon, R. indicaba que

"en virtud de que las empresas cupríferas controlaban solamente una porción de la oferta mundial de mineral y de las instalaciones mundiales de fabricación, la manipulación de los precios de las transferencias significaba que no se podía impedir el desarrollo de un doble sistema de precios, uno mantenido por las empresas para sus transacciones con sus afiliadas y compradores favorecidos el otro para las transacciones "libres" (61).

Vemos pues, de esta forma, el material que, apoya el segundo rasgo tendencial planteado en el trabajo.

En las dos partes que hemos desarrollado, nos parece que hay dos rasgos claves que aún sin haber sido elaborados acá constituyen nuestro propio punto de partida. El primero es la asimetría en la competencia entre los capitales a ambos lados del Atlántico y uno de sus incipientes resultados: la inversión en países no industrializados. Esa asimetría está presente cuando se comparan cuantitativamente a los contendientes; pero lo más importante para nuestra argumentación es la distinta forma que asumieran y todavía siguen manteniendo las herramientas de los capitales con base originaria norteamericana y aquellos con base en el Mercado Común Europeo y el Japón. Mientras que estos últimos compiten en base a la expansión internacional, de las instalaciones productivas, la respuesta básica de aquellos se dá todavía a partir de las instalaciones del propio país de origen. Consideramos sin todavía demostrarlo que la inversión directa es arma superior a las exportaciones y que el resultado del triunfo de los "inversionistas" es la subordinación directa de las exportaciones (e importaciones) a los movimientos de la inversión a nivel internacional.

El segundo rasgo decisivo es el rol de las empresas multinacionales o transnacionales en este proceso, siendo uno de sus aspectos fundamentales la diversificación geográfica y productiva como forma de competir a nivel global.

El privilegio dado a estos puntos de apoyo es discutible, implica un marco teórico subyacente más o menos desarrollado y lleva por lo tanto a reconocer cierto emparentamiento con algunas de las teorías contemporáneas sobre el capitalismo mundial. Sin embargo, en este ensayo no pretendemos una constrastación de posiciones, solamente se ha intentado ordenar ciertos materiales hacia la construcción de una posición, independientemente de lo similar u opuesta que sea a otras. En un futuro cercano esperamos explicitar los supuestos teóricos entre líneas.

En lo que sigue del presente ensayo haremos un rápido esbozo del significado que las tendencias tendrían indicadas para los países subdesarrollados y particularmente para América Latina (62).

ANEXO I

DIVISION DEL TRABAJO EN LA MANUFACTURA Y EN LA SOCIEDAD EN MARX

En primer lugar, indicaremos la interrelación existente, para Marx, entre la división del trabajo en la manufactura y la existente en la sociedad. Esta últimaes pre-requisito de aquella en la medida en que el trabajo libre y el comercio son condiciones de la contratación de la mano de obra y de la realización de la plusvalía.

> "La división manufacturera del trabajo sólo se arraigó donde su división social ha llegado a cierto grado de evolución. A la inversa, la primera reacciona sobre la segunda, la desarrolla y multiplica. A medida que se diferencian los instrumentos de trabajo, su fabricación se divide en distintos oficios" (63).

Si bien pues, la división social es pre-requisito de la división manufacturera, esta última reacciona sobre aquella. Con características particulares, podríamos postular que lo observado en el mundo de hoy, aunque sólo como tendencia, corresponde con este tipo de reacción sólo que a nivel mundial (64).

En la época manufacturera, el territorio se organiza en torno a especialidades que podríamos caracterizar como *horizontales,* en la medida en que cada zona se especializaba en partes del producto final, bajo un solo capitalista o bajo varios capitalistas. En la etapa actual, esta caracterización nos sugiere la exigencia, a nivel mundial, tanto de la "especialización horizontal" como de "una especialización vertical". La tendencia a la conversión del mundo en un conjunto productivo integrado conlleva la necesidad de convertir las relaciones internacionales en jerarquizadas; opuestas a la anarquía, favorable al despotismo. Veamos el significado de esto.

Si encontramos la caracterizacióin que Marx hace de la época precapitalista en lo que a estas dos divisiones se refiere, con la época manufacturera y capitalista nos daremos cuenta del real significado histórico de los cambios postulados en la división internacional del trabajo.

Para el caso de las comunidades de la India señala:

> "La Ley que rige la división del trabajo de la *comunidad* actúa en este caso con la autoridad invariable de una ley física, en tanto que cada artesano ejecuta en su *taller,* según el modo tradicional, pero con independencia pero sin reconocer autoridad alguna, todas las operaciones de su oficio" (65).

En la manufactura otras son las condiciones:

"La división *manufacturera* del trabajo supone la autoridad absoluta del capitalista sobre hombres convertidos en simples miembros de un mecanismo que le pertenece. La división *social* del trabajo enfrenta entre sí a productores independientes, que en rigor no reconocen otra autoridad que la de la competencia, otra fuera que la presión ejercida sobre ellos por sus intereses recíprocos, tal como es el reino animal la guerra de todos contra todos, bellum omnium contra omnes, mantiene en mayor o menor medida las condiciones de existencia de todas las especies" (66).

Con la organización a nivel mundial de la producción capitalista y con sus características de concentración, centralización, etc., nos encontramos con que la competencia entre los capitalistas cede en frecuencia de confrontaciones y la conciencia de clase de este grupo social lo lleva a organizarse en función de una más eficiente explotación, esta vez del proletariado mundial.

Las características de esta organización no pudieron ser avizoradas en aquel tiempo, sin embargo encontramos rasgos del período manufacturero que no fueron relievados y que a la luz de los hechos recientes adquieren valor de referencia.

"A pesar de las muchas analogías y relación es que existen entre la *división del trabajo en la sociedad* y la que existe en el taller, hay entre ellas una diferencia no de grado sino de esencia. No cabe duda que la analogía aparece de la manera más notable allí donde un vínculo íntimo entrelaza distintas ramas de la industria. El criador de ganado por ejemplo, produce pieles; el curtidor las convierte en cueros; el zapatero hace zapatos con éstos. Cada uno entrega aquí un *producto graduado,* y la forma última y definitiva es el producto colectivo de sus trabajos especiales" (67).

Después de indicar que A. Smith no distinguía diferencias objetivas entre la posible relación de estos productores en el mercado y aquella que existiría bajo el mando de un sólo capitalista, Marx continúa:

"¿Pero qué forma las relaciones entre los *trabajadores independientes* del criador de ganado, el curtidor y el zapatero? El hecho de que sus respectivos productos son *mercancías.* Y por el contrario, ¿qué caracteriza la *división manufacturera* del trabajo? El que los trabajadores parcelarios *no producen mercancías* . . . La relación de conjunto de los trabajadores parciales de la manufactura tiene como condición la venta de distintas fuerzas al mismo capitalista, que las

emplea como fuerza de trabajo colectivas. La división *manufacturera* del trabajo supone una *concentración* de medios de producción en manos de un capitalista. La división *social* del trabajo supone una *diseminación* entre la gran cantidad de productores independientes de mercancías" (68).

Lo que nosotros postulamos es, en la terminología indicada en estas citas, la tendencia al predominio de la "analogía" y la desaparición paulatina —y obviamente accidentada— de las "diferencias", esto es de la diseminación de productores independientes de mercancías. La concentración creciente de la producción mundial en manos de cada vez menos centros de decisión nos lleva a pensar en ello. La creciente proporción del intercàmbio realizado al interior de las grandes empresas multinacionales nos lleva a plantear el comienzo de algo que trastrocará el régimen de producción y que paulatina es la eliminación del mercado y su mantenimiento ficticio para canalizar la plusvalía allá donde sea más conveniente.

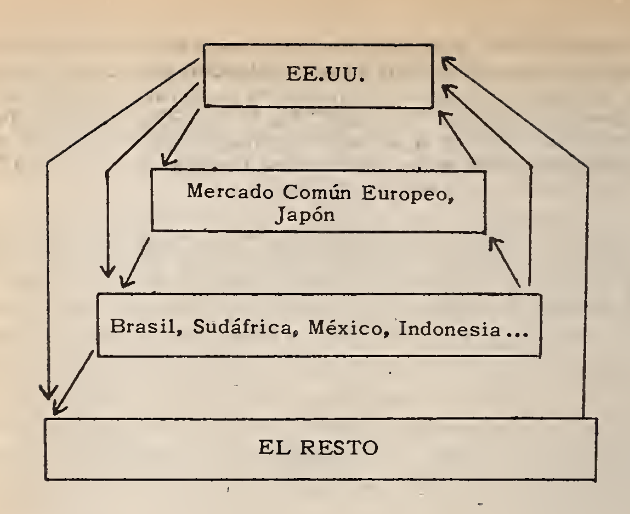
Las repercusiones sobre la organización política "democrático-representativa" sustento de esa división social de productores independeintes serán grandes. No siendo este nuestro tema nos permitimos transcribir una estimulante cita de Marx en este respecto.

> " ¡Y esa conciencia burguesa que exalta la división manufacturera del trabajo, la condena a perpetuidad del trabajador a una operación de detalle y su subordinación pasiva al capitalista, grita a voz en cuello y se asombra cuando se habla de control, de reglamentación social del proceso de producción. Denuncia todos los intentos de este tipo como un ataque contra los derechos de la Propiedad, de la Libertad, del Genio del capitalista. ' Es que quieren toda la sociedad en una fábrica, chillan entonces esos entusiastas apologistas del sistema de la fábrica. El régimen de las fábricas sólo es bueno para los proletarios! " (69).

Con estas notas sobre el pensamiento de Marx esperamos haber dado una dimensión más precisa del problema que nos estamos planteando; por lo menos de nuestro enfoque.

NOTAS

(1) Queremos plantear esta hipótesis en estos términos poco rigurosos a propósito. La intención es presentar una idea que todavía requiere de un estudio teórico para ser científicamente postulada. Estamos, pues, al nivel de los fenómenos.



(2) Sweezy, Paul, LA TEORIA DEL DESARROLLO CAPITALISTA, 1942, Méjico, 1963. p. 315-316. *"Las relaciones económicas básicas de la economía mundial son las relaciones de cambio de la producción de mercancías.* Históricamente, las mercancías tuvieron su origen en la esfera del comercio intercomunal, y las relaciones entre los miembros de una comunidad nunca han estado tan completamente dominadas por el cambio como las relaciones entre las comunidades mismas. En un sólo país, inclusive si en él está altamente desarrollada la producción de mercancías, hay siempre un ancho campo de relaciones económicas ajenas al cambio; es el caso, por ejemplo, de las relaciones que existen entre los administradores y los obreros de una fábrica o corporación. *En la esfera internacional, sin embargo, las relaciones ajenas al cambio, hablando en términos generales, juegan un papel menos prominente. Este hecho determina nuestro acceso a los problemas de la economía mundial".*

(3) Esta caracterización es antigua. "Por su forma aunque no por su contenido, la lucha del proletariado contra la burguesía es, en primer lugar, una lucha nacional". Marx, K., MANIFIESTO COMUNISTA.

(4) Como veremos más adelante, el cambio en las relaciones económicas internacionales, implicará que el equilibrio en la Balanza Comercial pase a segundo lugar, y es el equilibrio en la de Pagos que adquiere más y más importancia. Unos países se caracterizarán por tener siempre déficit comercial y superávit de servicios, y otros, a la inversa.

(5) Son particularmente importantes: HABERLER, G., en, por ejemplo, "Los términos de intercambio y el desarrollo económico" en ELLIS, H.S., El desarrollo económico y América Latina. Méjico, 1963, También, KINDLEBERGER, Ch. en International Economics, Irwin. Aún cuando el marco conceptual en los distintos artículos de Prebisch es desigual y poco refinado, consideramos correctas sus intuiciones básicas.

(6) Ver anexo 1.

(7) En esa ocupación tienen particular importancia los ferrocarriles, que completan su conexión de costa a costa a principios de la década de la mitad del siglo pasado. La industria ferrocarrilera fue la más importante. Baran, P. y Sweezy, P. MONOPOLY CAPITAL, N.Y., 1968, pp. 226-7. También creó nuevas formas de organización empresarial que serían la base para los futuros desarrollos de las corporaciones. Chandler, A. STRATEGY AND STRUCTURE, N.Y. 1966, pp. 22, 24-27.

(8) A comienzos de este siglo se genera un movimiento de búsqueda de nuevos mercados, el cual adquiere institucionalidad en el envío por parte del Departamento de Comercio de los Estados Unidos de gran cantidad de "Agentes Especiales" a todos los rincones del globo con la finalidad de estudiar los mercaods y analizar el peso que en ellos tenían las mercancías provenientes de los países europeos. Ver: Department of Commerce, Special Agents Series, Un Estudio ya clásico sobre esta época es el de Nearing, S. y Freeman, J., DOLLAR DIPLOMACY, 1925, R. Press, 1969; sobre este tema en particular, ver pp. 8-10 y 16-17. Testimonios de esta urgencia por exportar los encontramos en: Williams, W.A. "The Large Corporation and The American Foreing Policy" editado en Horowitz, D. THE CORPORATIONS AND THE COLD WAR. M.R. Press, 1969 pp. 78-79, 74.

(9) Para informarnos sobre esto no hay mejor literatura que la producida por el Congreso de los Estados Unidos a través de sus comisiones defensoras de la competencia. Traducido a libros de texto encontramos descripciones en los libros de Bain, J. BARRIERS TO NEW COMPETITION, Harvard, 1956 e INDUSTRIAL ORGANIZATION, Wiley, 1968. Las formas organizativas, y, de poder que esta concentración toma serán decisivas para entender la facilidad con la que las corporaciones de origen norteamericano se expandieron internacionalmente. La centralización del capital adquiere, en lo administrativo, la forma de "descentralización". Para estudiar esto ver Chandler, A., op. cit. y para un resumen: Hymer, S. EMPRESAS MULTINACIONALES; LA INTERNACIONALIZACION DEL CAPITAL. Periferia, 1972. Una investigación interesante sobre el conglomerado es la de Gort M. DIVERSIFICATION AND INTEGRATION IN AMERICAN INDUSTRY, N. BER, 1962.

(10) Por domesticación queremos indicar, la eliminación de los aspectos anticapitalistas de la lucha sindical. Las razones de ello y las consecuencias para las organizaciones de izquierda están siendo estudiadas. Los estudios a nuestro alcance son los de jóvenes intelectuales reunidos en torno a URPE. El crecimiento económico de post-guerra, la segmentación de fuerza laboral y el sistema educativo son pistas que están siendo investigadas.
Queremos, de este punto mencionar a uno de los pocos líderes que sobrevivió a la generación de los años treinta, aun cuando sus puntos de vista sean discutibles.
Refiriéndose a la nueva generación de izquierdistas norteamericanos SAUL ALINSKY anota: "Ellos son ahora la vanguardia y tuvieron que empezar casi desde la ruina (scrtach). Pocos de los de nuestra generación sobrevivieron el holocausto de Joe McCarthy a comienzos de los años cincuenta y de ellos había aún menos cuya comprensión y penetración se hubiera desarrollado más allá del materialismo histórico del marxismo ortodoxo. Mis compañeros izquierdistas, los cuales supuestamente debían pasar la antorcha de la experiencia y profundidad a una nueva generación, simplemente, no estaban ahí. "Traducción del autor, de RULES FOR RADICALS, Vintage, 1971, pp. xiii-xiv. En una reflexión sobre ese mismo pasado anota

lo siguiente: "Con la experiencia, uno aprende a ver a la gente, no como vendidos y traidores a principios morales, sino como el resultado de un proceso en marcha. En el pasado ataqué a los líderes laborales que comenzaron flacos, hambrientos e idealistas y que conforme triunfaban devinieron barrigones (fat-bellied), (fat-headed) y cínicos. Hoy los veo como habiendo pasado de los que NO TIENEN (Have-Nots) a los que TIENEN y que la moralidad es mayormente una racionalización de la situación que uno ocupa en la estructura de poder en un determinado momento. Si uno es un Have-Not sale a conseguir (you are out TO GET) y la moralidad es un llamado a leyes más allá de aquellas hechas por los hombres-los más nobles ideales de justicia y de igualdad. Cuando uno deviene Have uno sale a mantener (to keep) y la moralidad consiste en la ley, el orden, y los derechos de propiedad, aspiración como otros". Traducción del autor tomada de REVEILLE FOR RADICALS, 1946, Vintage, 1969, p.x.

(11) Esta asimetría incluye aspectos económicos, políticos y militares. Uno de los aspectos más interesantes es el cambio en la fuente de poder que esta supremacía norteamericana supone, y que tocaremos al sugerir algunas de las implicancias de la nueva división internacional del trabajo.
Por supuesto que el mantenimiento de dicha supremacía por el capital tansnacional de origen norteamericano tendrá que transitar por vías altamente riesgosas para el sistema, debido a las contradicciones que el proceso expansivo del capital a nivel mundial genera.

(12) Una muestra sintética de este proceso la encontramos en Hymer, S. y Rowthorn, R., Multinational Corporations and the International Oligopoly: The Non-American Challenge, en Kindleberger, Ch. THE INTERNATIONAL CORPORATION, MIT, 1970. También en el excelente trabajo de Fanjzylber, F. ESTRATEGIA INDUSTRIAL Y EMPRESAS INTERNACIONALES, ONU, CEPAL, Río, 1970 que luego apareció sintetizado como "The Expansion of International Enterprises and their Influence on Development in Latin America" en UN, ECONOMIC SURVEY OF LATIN AMERCIA, 1970, N.Y., 1972.

(13) Hymer, S. y Rowthorn, R. op. cit., traducción editada por Periferia pp. 74-80. Hymer, S., "United States Investment Abroad", en Drysdale, P., DIRECT FOREIGN INVESTMENT IN ASIA AND THE PACIFIC, Australia National University Press, 1972, pp. 32-33.

(14) FAJNZYLBER, F., op. cit., Hymer, S. y Rowthorn, R., op. cit.

(15) Ver, en el orden correspondiente a como han sido señalados los puntos: UN, op. cit. 296-297; ONU, ONUDI, ESTUDIO DEL DESARROLLO INDUSTRIAL N.Y. 1974, p. 35-93; Helleiner, G.K. "Manufactured Exports form Less Development Countries and Multinational Firms". E.J. March 1973. NU, THE ECONOMIC SURVEY . . . pp. 301. Que en el primer caso, las empresas se preocupen en primer lugar del mercado interno, no quiere decir que no exporten, al contrario: las empresas norteamericanas en Bélgica, Holanda y Luxemburgo exportaban hace 10 años el 35% de su producción. Para Alemania Occidental el porcentaje es del 27% y para el Reino Unido, 25%. Por otro lado las empresas norteamericanas en el Reino Unido exportaban el año 1965 el 17% del total de las exportaciones manufactureras del país. Además, estos datos no son lo suficientemente cercanos como para capturar el mayor impulso exportador de las subsidiarias en Europa que debería resultar de la competencia creciente en el interior mismo de los Estados Unidos.

(16) Vernon, R. SOBERANIA EN PELIGRO? FCE, 1973, p. 24 ONUDI, op. cit., Helleiner, p. cit. ONU, ECONOMIC SURVEY, op. cit.

(17) Un marco adecuado para pensar estos movimientos es el esquema D-M. P . . . M'-D', que se encuentra en el vol. II de El Capital de K. Marx. Dentro de este marco, la tendencia señalada sería planteada como un "descenso" del momento P. El movimento de la Inversión Directa sería el D-M. Mientras que las exportaciones el M'-D'.

(18) Por "ocupación" entendemos la oligopolización de los mercados resultado de la concentración y centralización del capital, y la consiguiente menor tasa de ganancia. También, la organización de los trabajadores allá donde se instala el capital monopólico. Así, la sanguijuela genera las condiciones para el agotamiento de su alimento y se muda a otros lugares.

(19) Fajnzylber, F. ESTRATEGIA . . . p. 137. Vernon, R. op. cit. p. 24.

(20) Una amplia bibliografía sobre este punto se encuentra en Helleiner, op. cit. pp. 26-29. nota 3. Puntos de vista al respecto los veremos poco más adelante.

(21) Vernon, R., New Divison of Labor and a Skeptic Looks at the Balance of Payments, Foreign Plicy, Winter 71-72, pp. 61-62.

(22) Vernon, R., op. cit., p. 60. Encontramos también lo siguiente: "En los años recientes, las importaciones norteamericanas de estos productos (de alta tecnología) han estado creciendo 2,5 veces más rápido que las exportaciones. Y, es en su comercio de productos de alta tecnología con el Japón, que los Estados Unidos han estado teniendo un déficit desde 1965 y que ahora alcanza el nivel del 1000 millones de dólares. "Business Week" tomado de Tyler, en Current p. 60.

(23) Fanjzylber, F., EESTRATEGIA . . . op. cit., p.

(24) Tomado de Tyler, op. cit.

(25) Acá estamos suponiendo que la Balanza de Pagos será el dispositivo que "medirá" el equilibrio en la relación entre países. El equilibrio comercial será un mal, ya que no permitiría pagar la renta de inversiones.

(26) Krause, L. 'Why Exports are Irrelevant" en Foreign Policy tomado de Tyler, op. cit. p. 62. Acá se abre otro tema apasionante: la estructura social a nivel mundial. Es interesante contrastar los estudios sobre la dimensión del sector "terciario" como los de Reich, M. 'The Evolution of the US Labor Force. en Edwards, R. Reich, M., Weisskoff, T., THE CAPITALIST SYSTEM, P-H 1972; Eisler, p. 'The Tertiary Sphere and Economic Growth of USA. En Eastern European Economics Spring 1972; con la afirmación de Marx, K. en THEORIES OF SURPLUS VALUE, Part I, p. 398. London. "All these manifestations of capitalist production in this sphere (the field of non-material production) are so insignificant compared with the totality of production, that they can be left entirely out of account"

(27) US Joint Economic Committee, subcommittee on Foreign Investment Policy, Hearings, Part 4, The Multinational Corporation and International Investment (Washington, 1970) Pág. 865-866.

(28) Hearings, Pág. 814.

(29) Ibid., p. 814 s.

(30) Ibid., p. 787.

(31) Ibid., p. 820.

(32) Poulantzas, N., La internacionalización de las relaciones capitalistas y el estado-nación. Investigación económica, n. 127, Méjico, p. 550-1.

(33) Hymer, Stephen: Empresas multinacionales: la internacionalización del capital. Periferia 1972 p. 65.

(34) Op. cit. p. 66. En Inglés el artículo se titula "The Multinational Corporation and the Law of Uneven Development".

(35) Marglin, Stephen, "What the Bosses Do? "; mimeo, Harvard.
Stone, Katherine ha escrito un excelente trabajo sobre la industria del acero.

(36) Hymer, S. EMPRESAS .... p. 68-69.

(37) op. cit. p.161-162.

(38) Amin, Samir ¿Hacia una nueva crisis estructural del sistema capitalista? mimeo. p. 12.

(39) Existen múltiples referencias sobre el tamaño de las grandes empresas de hoy. También sobre el porcentaje de la producción mundial que las EMN elaborarán para distintas fechas. Por tenerlo a mano, citaremos a: Suárez, M. "Grandes Empresas y pequeñas naciones" en Investigación Económica, No.121, pp. 79-83. Sobre el tamaño que, en relación a la producción mundial, tendrán las empresas que nos ocupan, señala la proyección hecha por Gregory, G., en el artículo "Business 1985" de la revista Analyse et Prévisions, Paris, sept. 1969, según la cual en 1985 doscientas ó trescientas empresas producirán entre el 60 y el 70% de la producción industrial no-comunista. Lo mismo es señalado por Perlmutter, H. de la Warton School of Finance, según Tyler, G., p. cit.

(40) La referencia clásica es Chandler, A.D., STRATEGY AND STRUCTURE ya mencionada antes. Mas nuevos son el estudio de Brooke, M.Z. y Remmers, H.L., THE STRATEGY OF MULTINATIONAL ENTERPRISE, American Elsevier, 1970 y los distintos artículos de Hymer, S. en las obras ya citadas.

(41) Seis semanas de huelga en la G.M. aumentaban el desempleo en los Estados Unidos de 5.1 a 5.4% el déficit fiscal de 10.700 millones de dólares a 13.600; las ganancias de las corporaciones después de impuestos de 45.900 millones de dólares a 43.400. Time, sept. 28, 1970, p. 72. Los efectos sobre la política fiscal, monetaria, etc. son aumentados por la facilidad de transferir fondos y aún inmuebles.

(42) Brooke y Remmers, op. cit. p. 261. Sin embargo, está ampliamente demostrado que no es la propiedad de una parte de las acciones de una compañía lo que resulta fundamental para tener el control. La coparticipación en la propiedad puede tener dos orígenes: la necesidad de capital o la presión política. La primera corresponde a la lógica interna del capital y la difusión

del accionariado no tiene nada que hacer con el control de la empresa. La segunda emerge de las contradicciones de la expansión del capital a nivel inter-nacional y no es del agrado de las empresas; por que a veces implica participación en la gestión. La coparticipación relevante para el problema que estamos tratando será resultado de la debilidad competitiva de la empresa, de la presión política generalizada. Ver también Vernon, R., SOBERANIA . . . p. 146.

(43) Poulantzas, N. op. cit. p. 546.

(44) Gort, M. Op. cit.
Vernon, R., SOBERANIA p. 130-135; 146
Helleniner, en el artículo ya citado, p. 31, señala que la integración vertical a nivel internacional tiene el más brillante futuro.
Algunos ejemplos se encuentran en Tugendhat, Christopher, LAS EMPRESAS MULTINACIONALES, Alianza 1973, pp. 144-146.

(45) Con esto queremos decir que los planteamientos hechos pretenden sobre todo, cosas como "mejor trato", "mayor producción industrial", "mas altos niveles de vida", etc. Las reivindicaciones son, podríamos decir, cuantitativas. El enfrentamiento radical con las empresas multinacionales no está ni en la conciencia, ni en la práctica de los países no-industrializados. De ahí el reclamo planteado por Raul Roa en la inauguración de la reunión de los no-alineados en Marzo de 1975 en La Habana; según el cual sin "una política interna coherente" destinada a abolir estructuras arcaicas "la marcha hacia el necesario nuevo orden internacional será retrasada". La Prensa, 18 de Marzo de 1975.

(46) Tugendhat, op. cit. p. 139.

(47) Ibid., p. 140.

(48) ibid.

(49) Adam, Gyorgy, "Las corporaciones transnacionales en el década del setenta".
Varios, TEORIA Y PRACTICA DE LA EMPRESA MULTINACIONAL, Periferia 1974, p. 79.

(50) UN, ECONOMIC SURVEY OF LATIN AMERICA, 1970, N.Y. 1972, p. 283.

(51) Tugendhat, p. 141.

(52) Ibid.

(53) Ibid.

(54) Wionczek, M. Foreign Investment in Developing Countries: Mexico, en Drysdale, Op. Cit.

(55) Fajnazylber, F., Drysdale, Op. Cit. F., ESTRATEGIA . . . II
Muller, R., Morgenstern, R.D. "Multinational Corporations and Balance of Payment Impact in UDC: an Econometric Analysis of Export Pricing Behavior", en Kyklos, 1974, Fasc. 2.

(56) Adam, op. cit. p. 79.

(57) Poulantzas, op. cit. p. 531.

(58) Ver nota 55.

(59) Dos Santos, Th. Las contradicciones del capitalismo contemporáneo, Sociedad y Desarrollo, enero-marzo, 1972, p. 19.

(60) Citado en Hearings, p. 820.

(61) Vernon, R. SOBERANIA . . . p. 46.

(62) Todo planteamiento de tendencias implica dos cosas: un alto nivel de generalidad y un trabajo teórico sofisticado. Sólo después de la elaboración teórica es que podemos reconocer los rasgos realmente esenciales al fenómeno que estamos viviendo, y que pretendemos sintetizar en el presente ensayo. Entonces, aspectos de la realidad poco visibles empírica o conceptualmente pueden salir al primer plano.

(63) Marx, K. El Capital I. p. 347.

(64) Nos damos perfecta cuenta del riesgo de sacar un tema de su contexto, y de el correspondiente a las citas que tomamos en el período de la "manufactura". Sin embargo, caracterizar la etapa actual en relación a las dos divisiones mencionadas nos parece muy sugerente.

(65) Capital, Cartago, p. 351.

(66) Ibid., p. 349-350.

(67) El Capital p. 348-349.

(68) Ibid.

(69) Ibid., p. 350.

LOS INTENTOS DE CRISIS-MANAGEMENT GLOBAL

PROPUESTAS IMPERIALISTAS DE LA DECADA DEL 70

Ernesto Parra Escobar

I.– INTRODUCCION

Juzgar la realidad socioeconómica latinoamericana sólo es posible dentro del marco de su ubicación en el sistema económico mundial.

Los años subsiguientes a la fracasada "década del desarrollo" de los sesenta, impuesta por los Estados Unidos con su optimismo de logar la superación de la pobreza de los países africanos, asiáticos y latinoamericanos manteniendo intacta la estructura de dominación capitalista mundial, se caracterizan por un doble movimiento: por una parte la toma creciente de conciencia del mundo en desarrollo de las causas reales de su situación, en particular el efecto que sobre él ejerce el proceso de expansión del capital a nivel mundial, y por la otra, el rechazo a toda forma de dominación proveniente del exterior y la exigencia de plena autonomía a nivel nacional.

Este proceso ha puesto en crisis el sistema de dominación mundial, que se viene sintiendo desenmascarado en las tácticas imperialistas empleadas hasta el presente. Ello ha sido patente en las útlimas reuniones a nivel mundial destinadas al esbozo de un nuevo orden internacional. Pero después de un momento de incertidumbre, el capitalismo ha vuelto a tomar la ofensiva congregando a sus mejores expertos en la así llamada Comisión Trilateral, para elaborar una propuesta propia con miras a dicha reestructuración.

Las páginas siguientes se proponen presentar y discutir este proceso en cuatro pasos: en el primero se dan las líneas generales de la situación latinoamericana de dominación en la presente coyuntura; en el segundo se hace un recuento de los pasos principales dados hasta el

presente hacia la creación de un nuevo orden económico internacional; en el tercero se presentan las líneas fundamentales de la propuesta trilateral; y en el cuarto se discuten las implicancias de dicha propuesta para el mundo en desarrollo, con énfasis en Latinoamérica. Así se pretende lograr el objetivo de ubicar al Subcontinente dentro del proceso de desarrollo actual del capitalismo.

2. LA ESTRUCTURA ACTUAL DEL SISTEMA DE DOMINACION CAPITALISTA.

La década de los setenta representa un nuevo momento de la fase monopolista neocolonial del desarrollo del capitalismo, que se caracteriza por el creciente dominio político que las corporaciones multinacionales (1) (forma actual de monopolio) ejercen ya sea directamente, ya sea a través de los gobiernos y aparatos militares de sus naciones de origen, ya a través de los organismos internacionales, o mediante las clases o fracciones de clase nacionales que interiorizan sus intereses (lo que se denominado burguesía compradora, que agrupa fracciones aliadas y subordinadas al capital extranjero), sobre los países atrasados, con el fin de beneficiarse de las relaciones económicas con ellos, a través del intercambio desigual o de la extracción directa de plusvalía (2).

2.1. Mecanismos Tradicionales

Los mecanismos tradicionales de apropiación del excedente económico de los países atrasados por parte del capital monopolista internacional siguen operando, en términos generales, en el presente:

a) Intercambio Desigual

El intercambio desigual sigue siendo la forma dominante en el comercio internacional entre las naciones industrializadas y los países en desarrollo.

Las importaciones de éstos, consisten, a partir de los años treinta, y más de los años cincuenta, principalmente en bienes de capital, bienes intermedios y materias primas elaboradas. Todos estos productos se caracterizan a nivel mundial por la inelasticidad de la oferta, la cual es determinada por el monopolio del capital, que se concentra en las grandes empresas multinacionales de los países industrializados, los cuales dominan sus respectivos mercados conservando la posibilidad de imponer sus precios con una tendencia alcista continua, tanto en el corto como en el largo plazo. Por otro lado, se caracterizan por la elasticidad de la demanda, causada por el hecho de que

todo el mundo en desarrollo, es decir el ochenta por ciento de la humanidad, depende de la importación de sus productos para lograr sus metas de industrialización.

Por su parte, las exportaciones de los países en desarrollo siguen consistiendo en su mayoría en productos primarios (materias primas y alimentos). Para ellos rige en el mercado internacional una oferta sensiblemente elástica, determinada por la competencia que en su producción se hacen la casi totalidad de las economías en desarrollo. Esta oferta se enfrenta a una demanda inelástica, determinada por la posición de monopolio u oligopsonio de que gozan en su comercio las multinacionales acaparadoras de esos productos, las cuales manejan su demanda en forma cíclica, con períodos de fuerte acumulación de inventarios, seguidos por períodos de estancamiento de las compras, lo que les permite hacer pingües ganancias a través de las fluctuaciones inducidas en esta forma sobre los precios.

De esta estructura resultan el déficit crónico de la blanza de pagos y el deterioro secular de los términos de intercambio para los países en desarrollo (precios de los productos de exportación tendencialmente superiores a los de importación o relación entre los dos inferior a la unidad). Deterioro secular de los términos de intercambio que perjudica a la economía nacional en desarrollo en su conjunto y a los productores nacionales, pero no a los productores trasnacionales involucrados en la explotación de estos productos (las multinacionales petroleras o fruteras, por ejemplo), ya que ellas controlan el mercado mundial de los mismos, es decir que a la vez que productoras son parte de los oligopsonios compradores, con lo que el precio relativamente bajo del producto que obtienen como productores representa para ellas ahorro de costos como compradoras, y así aseguran una tasa de ganancia relativamente alta.

Este control del mercado mundial de productos primarios les permite, por otra parte, asegurarse la consecución de las materias primas indispensables, sin las cuales se frenaría su actividad productiva; así las multinacionales pueden acaparar los recursos productivos mundiales empleándolos según sus necesidades de ganancia independientemente de los requerimientos del bienestar de la población mundial a largo plazo.

b) Financiación Externa

A partir de los años cincuenta los países en desarrollo entraron en un proceso creciente de endeudamiento externo, con el supuesto fin de obtener, a través del crédito externo, los recursos necesarios para su

desarrollo. Como entidades prestamistas ganaron desde entonces importancia decisiva el sector institucional del mercado de capitales, representado por los organismos en torno al Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial tales como AID, BID, EXIMBANK, CFI, etc.

Sus actividades de crédito han constituido con frecuencia una pesada carga para los países prestatarios por la sangría de divisas que representan los pagos de intereses y amortización de las deudas. Pero más importante que ello es su función de imponer a los países en desarrollo, para otorgarles los créditos solicitados bajo condiciones que los obligan a mantenerse dentro de las reglas de juego requeridas por el capital monopolista mundial para su progresiva acumulación: tales son la exigencia de libre comercio, la de convertibilidad monetaria, la de seguir ciertas pautas en el manejo de la política fiscal, monetaria y cambiaria. Además de otras más claramente beneficiosas a las multinacionales, como la obligación de abrir licitaciones internacionales para los proyectos financiados por estos organismos, a través de los cuales los recursos supuestamente destinados a beneficiar a los países pobres quedan a disposición del capital transancional, que disfruta de las condiciones de privilegio que a veces acompañan esos créditos.

c) Inversión Extranjera Directa

A partir de los años treinta el capital monopolista entró a operar en una forma diferente a como lo había hecho entonces, cuando se dedicaba casi exclusivamente a la industria extractiva de alimentos y materias primas para la exportación. Con la industrialización de los países atrasados pasó a producir en ellos bienes de consumo para el mercado interno, sobre todo como respuesta al proteccionismo con que se trataba por entonces de impulsar la naciente industria nacional.

Fue una simple adecuación a la situación cambiada, en la que seguía extrayendo directamente plusvalía al proletariado de los países atrasados obteniendo tasas de ganancia superiores a las vigentes en los países industrializados, gracias a los niveles salariales inferiores.

2.2 Nuevos Mecanismos

De los años sesenta en adelante los mecanismos enunciados se han visto reforzados por nuevas formas a través de las cuales el proceso de acumulación capitalista mundial está acrecentando la tasa de apropiación de plusvalía.

a) El Mercado de Bienes y Servicios

La opinión de que los fenómenos del deterioro progresivo de los términos de intercambio para los países en desarrollo y el déficit crónico de sus balanzas de pagos se debía básicamente a la estructura de su comercio exterior, llevó a buscar una solución por el lado de las exportaciones (solución influenciada por los análisis de la CEPAL y, en parte, de la Teoría de la Dependencia). Se buscó entonces pasar de la exportación de productos primarios sin elaborar, es decir con un escaso valor agregado por el trabajo humano, a la de manufacturas elaboradas, concretamente bienes de consumo y bienes intermedios.

Este cambio encontró a las multinacionales preparadas y ellas se apresuraron a participar en la exportación de las manufacturas que ya estaban produciendo para los mercados nacionales.

Para los años setenta hay que mencionar el crecimiento sin precedentes que han experimentado en los últimos años y que redobla sus posibilidades de acumulación. En efecto, el enorme tamaño de las multinacionales les permite competir en situación ventajosa con las industrias nacionales de los países en desarrollo y su ámbito mundial de operación les da todas las posibilidades de adecuar la producción a la situación coyuntural de prosperidad o recesión en las diversas regiones, a las diferentes estructuras tributarias, a las diferentes estructuras de costos salariales, etc., para obtener el mayor beneficio posible.

Aparte de eso, están las posibilidades de jugosos negocios a través de los mecanismos de sobrefacturación y subfacturación en el comercio entre casas matrices y filiales. Sobra decir que también aquí su carácter oligopolístico les permite el control del mercado a nivel mundial en todo lo relativo a precios, calidad, etc.

En este punto tiene lugar la nueva estrategia integracionista (Alalc, Pacto Andino, MCC) que pone a disposicón del capital multinacional mercados amplios y seguros, en los que gracias a las políticas de especialización sectorial gozan de posiciones casi monopolísticas.

b) El Mercado de Capitales

También en el mercado de capitales las multinacionales han encontrado en los últimos años nuevas posibilidades de operación en los diversos organismos financieros, tanto comerciales como de fomento que hoy se usan preferentemente para financiar el desarrollo de los países pobres: fondos y corporaciones de fomento, compañías de seguros, bancos. Invirtiendo en ellas, las grandes corporaciones logran un

control efectivo sobre la estructura productiva, sobre todo industrial, de estos países, el cual les permite orientarla de forma que les deje las posibilidades deseadas de lucro. Además de que la inversión financiera en estos países es más rentable que las inversiones disponibles en los países industrializados.

c) Mercado Tecnológico

Pero el mecanismo privilegiado de acumulación de capital en poder de las multinacionales va siendo en nuestros días cada vez más y más la comercialización de tecnología (ideológicamente llamada "transferencia" de teconología en el "argot" capitalista internacional). Las empresas de los países en desarrollo pagan por cientos de millones de dólares en regalías por uso de patentes, derechos de marca, etc.

En realidad la tecnología ha ido siendo convertida en una mercancía a la que se le incorpora el valor del trabajo de los trabajadores científicos, en cuya comercialización se obtiene una ganancia sobreproporcional debido a las condiciones de monopolio en que se produce y vende (ganancias que consiste en una apropiación de la plusvalía generada en el proceso productivo capitalista de los países en desarrollo). La situación de monopolio resulta hoy inevitable dentro del mundo capitalista ya que, dado el avance tecnológico de nuestros días y sobre todo la velocidad a que ese avance se realiza, la investigación tecnológica exige inversiones gigantescas que sólo las grandes corporaciones multinacionales pueden realizar.

A esta situación básica se añade el monopolio institucional, que consiste en el mecanismo de vender toda una serie de insumos industriales colectivamente, en lo que se suele llamar un "paquete tecnológico", que incluye la tecnología y una buena parte de los bienes de producción, bienes intermedios y materias primas necesarias para un proceso productivo. En esta forma la venta de tecnología tiene como resultado el asegurar a las multinacionales el mercado de todos los insumos, libres de toda competencia.

3. PROPUESTAS PARA UN NUEVO ORDEN ECONOMICO INTERNACIONAL

Desde comienzos de los años setenta las preocupaciones compartidas por muchos sectores a nivel mundial sobre la necesidad de establecer un nuevo orden internacional donde se corrijan las desiguaidades,

inequidades y desequilibrios entre las naciones existentes en el presente, han venido tomando forma en una serie de propuestas por parte de personas o grupos concretos y de discusiones internacionales.

Merecen citarse aquí los trabajos de D. Meadows y H. Donella, de M. Mesarovic y E. Pestel y del Profesor J. Tinbergen, todos ellos realizados por encargo del Club de Roma (3). Pero la discusión comenzó a involucrar oficialmente a las naciones a nivel mundial a partir de la Asamblea General de las Naciones Unidas de 1974, en la que se adoptaron dos resoluciones de largo alcance sobre las relaciones económico-sociales y el desarrollo internacional, con las que se intentaba remediar los desequilibrios estructurales del sistema económico mundial y dar paso a un nuevo orden internacional: la Declaración del Establecimiento de un nuevo Orden Internacional y el Programa de Acción (4).

a) Declaración y Programa de Acción de las Naciones Unidas.

La Declaración asienta los principios básicos que deben regir las relaciones económicas internacionales, a fin de asegurar "la creación de mejores condiciones para que todos los pueblos logren una vida acorde con la dignidad humana". Son ellos la equidad al respeto a la soberanía y la interdependencia de todos los estados.

El Programa de Acción propone una serie de medidas encaminadas a lograr el fin propuesto por la Declaración.

En lo que se refiere al comercio internacional se proponen las siguientes medidas para mejorar los términos de intercambio y eliminar el déficit crónico de las balanzas de pagos de los países en desarrollo: implantación de un programa global integrado para que estos tengan una amplia gama de productos de exportación, eliminación de las barreras de todo tipo que cierran los mercados, eliminación de prácticas comerciales restrictivas, ajuste de precios de esas economías, mejoras en los sistemas de preferencias.

En el campo monetario se urge el control de la inflación en los países desarrollados, la necesidad de estabilidad en el sistema monetario internacional, la conservación del valor real de las reservas de los países en desarrollo, la participación de estos en la toma de decisiones, el aumento de transferencias de recursos a estos países. Se pide a las instituciones internacionales de crédito que sean eficientes en financiar el desarrollo y tomen en consideración en sus operaciones la situación de los países en desarrollo.

En el campo industrial se indican varias medidas para promover la

industrialización de los países en desarrollo: incrementar la participación de estos en la producción industrial mundial y ampliar la ayuda internacional para proyectos industriales.

b) El Plan de Acción de Lima y la IV UNCTAD

Entre las varias reuniones internacionales celebradas a raíz de la Declaración y el Plan de Acción, se destacan en primer lugar el Plan de Acción sobre el Desarrollo Industrial y Cooperación de Lima (1975) y la IV UNCTAD en Nairobi (1976) que adoptó resoluciones acordadas en reuniones anteriores.

El Plan de Acción de Lima contiene una serie de medidas para incrementar el desarrollo y la participación de la industria del mundo en desarrollo en la producción mundial para el año 2.000. Entre otras proposiciones sugiere la adopción de medidas de alcance nacional para promover la cooperación entre los países en desarrollo y fija una serie de formas de cooperación entre estos y los países desarrollados. En Lima se decidió convertir a la UNIDO (Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial) en una agencia especializada para promover el logro de los objetivos y la implementación de las medidas indicadas.

La IV UNCTAD celebrada en Nairobi en mayo de 1976 tomó una serie de decisiones de importancia en los campos del comercio y del desarrollo. La Conferencia decidió adherirse al programa integral de bienes con miras a ampliar las exportaciones de los países en desarrollo y organizar una conferencia de negociación acerca de los fondos comunes de financiamiento para el programa; adoptó una serie de medidas de ayuda y apoyo mutuo para tratar los problemas de los países en desarrollo, redactó un código de conducta sobre la "transferencia de tecnología" y enfatizó la necesidad de promover la capacidad tecnológica de estos países. Finalmente sugirió nuevas medidas para fomentar la cooperación entre los países en desarrollo y entre países que tienen diferentes sistemas económicos y sociales y tomó una serie de decisiones encaminadas a que la UNCTAD misma se convierta en un instrumento eficaz para tratar los asuntos del comercio y la cooperación internacional.

c) Intentos de Cooperación entre los Países en Desarrollo

Desde que se adoptó la Resolución sobre el Establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional, los países en desarrollo han entablado diálogos en busca de medidas comunes para lograr los fines y metas contenidos en la resolución. Los esfuerzos cristalizaron en la

creación del Grupo de los 77, constituido a raíz de la primera reunión formal celebrada en Ciudad de México. Por iniciativa de este grupo, el CCD (Consejo de Comercio y Desarrollo de las Naciones Unidas) creó el Comité de Cooperación económica entre los países en Desarrollo, como organismo donde tenga lugar la discusión abierta entre los países desarrollados y los países en desarrollo, de las medidas concretas que deben ser tomadas para mejorar las relaciones económicas entre ambos grupos. El Comité adoptó como guía de su trabajo una Declaración y un Programa de Acción acerca de la Cooperación Económica entre los Países en Desarrrollo acordada en la reunión de México.

d) El diálogo Norte-Sur

A finales de 1975 diecinueve países en desarrollo y ocho países desarrollados se reunieron en París para discutir todo lo relacionado con el desarrollo económico y el nuevo orden internacional (5); aunque este diálogo es independiente del control de la ONU, se acordó informar a la Asamblea General sobre los resultados obtenidos.

La reunión se dividió en cuatro comisiones: Materias Primas, Desarrollo, Energía y Asuntos Financieros. Las dos primeras se limitaron a preparar las propuestas que debían ser presentadas en la IV UNCTAD y no lograron mayores progresos, sobre todo porque los países desarrollados participantes se negaron a adelantar sus opiniones reservándolas para Nairobi.

La Comisión de Energía logró un acuerdo sobre el diagnóstico de la situación energética mundial a la que calificó de "fase de transición" pero no sobre la manera de operar durante esta fase: para algunos países la transición debe realizarse a un ritmo pausado y mientras dure se les debe garantizar el suministro de petróleo a precios determinados por la oferta y la demanda a nivel internacional; para otros la transición debe ser rápida y no garantizan el suministro en ausencia de seguridades equivalentes a una efectiva política de sustitución progresiva del petróleo que estimule la búsqueda de sustitutos y refleje los precios de éstos.

Al pasar a la formulación de programas de acción surgió un impasse que fue decisivo para el resultado de los trabajos y que afectó tanto a la Comisión de Energía como a la de Materias Primas: los países desarrollados se negaron a aceptar la inclusión en la agenda de trabajo, del tema de las medidas de protección del poder adquisitivo de los ingresos por exportación de los países en desarrollo. Como argumento aducían que esto suponía introducir una relación mecánica entre los precios de dos grandes grupos de productos —materias primas y bienes industriales— no sólo artificial sino además inflacionaria. Y como alter-

nativa proponían medidas tendientes a expandir el total de ingresos por exportación aumentando la cantidad exportada, y/o controlar la inflación a escala mundial.

Entre los temas tratados por la Comisión de Asuntos Financieros merece destacarse el tratamiento de la situación actual de las balanzas de pagos a nivel mundial. Se constató que mientras los países desarrollados habían recuperado el equilibrio perdido a raíz de la crisis petrolera y los países en desarrrollo exportadores de petróleo constataban excedentes en sus balanzas, el resto de los países en desarrollo presentaban en su mayoría déficits cuantiosos. La mayoría de los países desarrollados participantes opinaron que el financiamiento de ese déficit debía cubrirse en medida considerable con capital privado, por lo que juzgaban necesario proporcionar garantías a las inversiones privadas extranjeras en los países en desarrollo; en cambio los países en desarrollo opinaron que ese financiamiento requería primero un aumento sustancial de la asistencia oficial internacional al desarrollo, junto con medidas para aliviar la carga de la deuda para los países menos avanzados y para liberalizar el acceso al mercado de capitales.

También aquí se dio un franco impasse al pasar a elaborar programas de acción, el cual afectó asimismo a la Comisión de Desarrollo. Los países desarrollados rechazaron la inclusión de la discusión de una serie de medidas de aplicación generalizada para el alivio inmediato del problema de la carga del endeudamiento externo de los países en desarrollo. Propusieron, en cambio, un enfoque consistente en tratar el problema caso por caso adviertiendo que no estaban dispuestos a negociar ningún plan de moratoria o renegociación general de la deuda externa.

Finalmente se llegó a una solución de compromiso en el sentido de incluir los dos temas inicialmente rechazados pero señalando explícitamente que su inclusión no prejuzgaba el resultado de las discusiones. Este resultado fue a la postre prácticamente nulo ya que no se llegó a acuerdo ninguno sino que las conclusiones finales se limitan a presentar las dos posiciones divergentes.

e) El Fracaso en la Práctica del Nuevo Orden Internacional

La selección de eventos internacionales que hemos reseñado, por considerar que su conocimiento puede ser de alguna utilidad, basta para mostrar que el movimiento hacia la creación de un nuevo orden económico internacional ha sido por demás rico en informes, proyectos, conferencias y discusiones. Sin embargo, en el momento presente es casi unánime la opinión, no sólo entre los observadores sino también entre los mismos participantes en todos estos eventos, de que los resultados prácticos obtenidos son poco menos que nulos.

Si indagamos el porqué de este resultado encontramos, ante todo, que las negociaciones carecen de un diagnóstico que responda adecuadamente a la realidad y de mecanismos afectivos de ejecución. Suponen que el problema de las relaciones económicas internacionales es un problema de actitudes de tipo subjetivo, de egoísmo o solidaridad entre naciones. Debido a ello se basan prácticamente en último término en la buena voluntad de los participantes, la cual habría que ir creando, como mecanismos para lograr las metas propuestas.

Los trabajos para el establecimiento del nuevo orden pasan completamente por alto el hecho de que la situación de atraso de la mayor parte del mundo y la desigualdad reinante entre países, tiene su origen en la dinámica misma del desarrollo del capital en su fase monopolista, según se expuso en la primera parte de este trabajo. No dependen de la buena voluntad entre las naciones sino de las leyes mismas de desarrollo del capitalismo que están por encima de toda buena voluntad.

Los trabajos suponen que es posible llegar a los acuerdos deseados entre los políticos sobre bases aparentemente técnicas elaboradas por los tecnócratas de los organismos internacionales. Pero desconocen el hecho de que detrás de los negociadores directos están los intereses de clase de la burguesía monopolista mundial, están las necesidades de acumulación del capital multinacional que sólo puede aceptar acuerdos que no estén en contradicción con dichas necesidades objetivas.

4. EL TRILATERALISMO

Hacia finales de 1973 las consecuencias funestas que trajo para los intereses del capital norteamericano el manejo económico carente de toda lógica de la administración Nixon (que produjo el resentimiento de los socios naturales de los Estados Unidos, los países capitalistas ricos en Europa Occidental y el Japón), movió a un grupo particular de representantes del gran capital financiero, la industria y el comercio de exportación norteamericanas a promover la creación de una Comisión a alto nivel que estudiara una manera más discreta y efectiva de manejar las relaciones entre esos países y las de ellos con el mundo en desarrollo.

Así nació la Comisió Trilateral, a la cual pertenecen como vértices de un triángulo, los Estados Unidos, la Europa Occidental dirigida por la República Federal de Alemania y el Japón (6). Sus objetivos consisten en "forjar una comunidad internacional de países desarrollados que actuarían en el escenario mundial movidos por intereses comunes sobre la base de frecuentes y formales consultas políticas en el marco de una

estructura de planificación de los objetivos colectivos". Estos objetivos obtuvieron una concretización al cobrar importancia el movimiento hacia un nuevo orden económico internacional: se trataría de estudiar la situación económico-política internacional y fijar líneas concretas de acción con miras a resolver los problemas que amenazan el equilibrio mundial dentro de un nuevo orden económico internacional.

4.1. La Interdependencia, Problema Central

La Comisión parte del supuesto de que "el sistema internacional está experimentando en la actualidad cambios fundamentales que podrían acrecentar la injusticia y la represión y aumentar la probabilidad de un colapso económico, ecológico y político; pero este resultado no es en manera alguna una conclusión ya prevista como lo quisieran hacer creer fatalistas apocalípticos y teóricos deterministas. El hombre sigue siendo el artífice de su propia historia; a través de una comprensión de las fuerzas que están en acción y de una acción de cooperación, puede influenciar la transición en marcha, llevarla hacia sus fines sociales y políticos.

"El manejo de la interdependencia se ha convertido en el problema central del orden mundial para los próximos años", interdependencia que tiene su origen en la extraoridinaria expansión de la interacción existente entre los estados y sociedades modernas, que ha tenido lugar gracias al desarrollo de la tecnología moderna y a la evolución del sistema económico y político internacional. La interdependencia ha crecido en los campos sicológico, social, económico y político. La interdependencia sicológica y social ha creado en los países pobres un aumento de expectativas referentes sobre todo a su nivel de vida y su autodeterminación y ha hecho surgir en los países ricos (sobre todo entre la juventud) sentimientos de compasión y de culpa. En los campos económico y político la interdependencia ha crecido en forma sin precedentes debido al crecimiento del comercio internacional y de las finanzas, al crecimiento de la producción en manos del capital internacional y manejada por él y al efecto creciente que tienen los sucesos económicos y políticos de un país sobre los demás.

El problema nuclear de la interdependencia se plantea así: por una parte, la interacción intensa entre las sociedades a varios niveles es un elemento esencial de nuestras modernas sociedades, que comparten las metas de eficiencia económica y de un standar de vida adecuado para sus ciudadanos; por otra parte, la interdependencia produce una interferencia mutua a través de las fronteras nacionales que pone en peligro las ventajas que ella tiene.

La interdependencia es frágil. En la actualidad está amenazada, en

primer lugar, por la proliferación nuclear y los cambios ecológicos. En segundo lugar por la pobreza, que azota a la mayor parte de la humanidad. A pesar del aumento de los ingresos nacionales de los países del tercer mundo, mucho de este aumento ha sido neutralizado por el crecimiento demográfico y lo que ha quedado no ha pasado a la población pobre, debido a la falta de reformas internas en esos países. La superación de la pobreza es a la vez una exigencia de los principios éticos básicos de Occidente y del propio interés, pues a larga es muy improbable que subsista un mundo en el que coexisten la abundancia con la miseria.

Por otra parte, el estado moderno se ha transformado en respuesta a las expectativas de los individuos que acuden a él en busca de un mínimo standard de vida y de seguridad social, la cual incluye pleno empleo, servicios de salud, seguridad en la vejez, etc., empleando toda una gama de instrumentos de política para darles bienestar a través de la política económica general, la política de empleo, la preservación de estructuras industriales particulares, etc. La interdependencia constituye aquí un obstáculo que complica el manejo del estado social moderno. A su vez su manejo se complica por la expansión mundial de las funciones de bienestar del moderno estado social. Por eso es necesario pasar a la politización de la economía entendida en el sentido de un mínimo de acuerdo internacional y de acción conjunta para preservar las ventajas de la interdependencia.

Otra dificultad surge del hecho de que el actual sistema internacional no ha resuelto suficientemente el problema de acomodarse a los cambios de poder ocurridos entre las naciones y sus deseos de nuevos roles. Esto es importante en dos sentidos. En primer lugar, es improbable el manejo de la interdependencia si los que ocupan un lugar importante no son capaces de contribuir de acuerdo a esto. En segundo lugar, los cambios de poder entre las naciones y el correspondiente deseo de nuevos roles es un resultado de cambios en las percepciones. Así, muchas naciones en vías de desarrollo no aceptan la jerarquía de poder de la postguerra, rechazan el concepto central de legitimación de la economía mundial liberal, la maximización del bienestar mundial a través del sistema de mercado. Para ellos la igualdad formal de todos los participantes no ha sido acompañada por una igualdad en los resultados; la disparidad en el poder económico y político ha hecho que la interdependencia se convierta en dependencia para los más débiles. De ahí que entre ellos vayan surgiendo iniciativas de disociarse de la interdependencia (disociar el sur del norte): propuestas de unión de pagos en los países en desarrollo, de establecer un banco común de desarrollo, de tratamiento preferencial, corporaciones multinacionales propias, etc.

De todo esto se concluye en la necesidad de tratar cuidadosa-

mente el problema. Porque a menos que la interdependencia solucione efectivamente los problemas de los estados débiles, la tendencia hacia la disociación de la interdependencia probablemente crecerá".

4.2. Requisitos Básicos y Dificultades de un Futuro Orden Mundial Marco General de la Política

La actual política mundial hace evidente que se requieren cambios para prevenir el colapso y la violencia y para crear condiciones de vida más humanas para los segmentos más pobres de la humanidad.

La Comisión Trilateral destaca cuatro metas principales de la política a seguir: preservar la paz, manejar la interdependencia, evitar la catástrofe ecológica y satisfacer las necesidades básicas humanas. Entre éstas, la Comisión cuenta la alimentación y salud, como indispensables para la supervivencia física, la educación básica y la participación política, que incluye el respeto por los derechos humanos individuales.

Estas metas se deben lograr dentro de un amplio pluralismo ideológico y cultural que debe ser distinto de toda acción trilateral. Aquí se presenta una dificultad con relación al problema de los derechos humanos. El pluralismo no puede llegar hasta aceptar la violación de estos ni la represión, por tres razones: por la solidaridad necesaria con el oprimido; porque una política donde la democracia y la libertad del individuo se confinen a los países de la Trilateral afectará probablemente en forma negativa el futuro de la democracia allí mismo; y porque un orden mundial que no llene el mínimo de dignidad humana y libertad para el individuo no corresponde a los objetivos por los cuales vale la pena de que luche la humanidad.

Como marco general de política, la Comisión considera indispensable un fortalecimiento de la disposición cooperativa y el sentido de comunidad global, a fin de que el cambio en marcha en la política mundial puede tener lugar sin disturbios y colapsos. Es preciso superar las tendencias a independizarse, a salirse de la independencia. Es necesario que todos los países se convenzan de que de una actitud en cooperación resulta un beneficio para todos, ricos y pobres, y de que son falsas las visiones que consideran que los beneficios de los ricos sólo se obtienen a costa de los pobres. Esta visión se ilustra con el ejemplo de las multinacionales, cuyo rechazo —opina la Trilateral— perjudica más a los países en desarrollo que a los industrializados.

Pero esta política de cooperación tropieza con obstáculos reales:

a) El deseo de autonomía nacional

Este deseo agrava la tensión entre políticas nacionales e interacción transnacional de una situación de interdependencia; en los países en desarrollo que están bajo presión de hacer grandes esfuerzos por aliviar la pobreza, plantea dificultades especiales, ya que ellos tienden a ver los tipos de acomodación y consultación necesarios en relaciones interdependientes como interferencia en sus asuntos domésticos y como intromisión en su soberanía. En los países ricos es difícil hacer ver a la gente que la ayuda a los pobres les conviene a ellos mismos.

b) El impacto de las políticas domésticas

La política interna de los países sigue guiada por consideraciones domésticas y no globales. El impacto negativo de las políticas domésticas sobre el manejo de la interdependencia es de dos tipos: el proceso político produce una tendencia al parroquialismo que pasa por alto el impacto de la acción nacional en el mundo exterior y muestra poca comprensión de los requerimientos de la interdependencia; en segundo lugar, la presión de las políticas domésticas favorece una visión de corto plazo de los problemas, en parte por el afán de votos cada pocos años de los políticos. Sin embargo, esto no significa que los Sistemas no democráticos sean ventajosos frente a los democráticos. Al contrario, la naturaleza pluralística de la democracia provee correctivos a la cortedad de miras y al parroquialismo, que no tienen los regímenes no democráticos.

c) Disparidad de condiciones

Sobre todo la disparidad de ingresos entre países ricos y pobres es un serio procedimiento para la organización de relaciones de interdependencia que maximicen el bienestar para todos. Esta disparidad es asociada con otras: disparidad de vulnerabilidad con respecto a procesos exteriores (los pequeños son más vulnerables a fluctuaciones de la economía mundial); disparidad en la disponibilidad de recursos y riqueza económica, que hace que el poder de negociación de los pequeños sea menor; disparidad de perspectivas económicas (para muchos países el crecimiento de la población acaba con gran parte de resultados favorables). Hay políticos de países en desarrollo que en vista de estas disparidades tienden a rechazar la interdependencia como forma de dependencia; así se minan las condiciones mismas para aliviar sus problemas.

d) Barreras políticas

Donde quiera que existe antagnonismo entre estados, la tendencia a pasar por alto los efectos de las acciones propias sobre otros, crece. Así el antagonismo político tiende a minar el comportamiento de cooperación y destruye un prerequisito esencial para el manejo de la interdependencia. Las diferencias ideológicas pueden también dificultar un tratamiento racional de los problemas globales (por ej: entre economías de mercado libre y economías planificadas).

4.3. El Papel de la Trilateral en las Tareas Globales

Algunos buscan un tratamiento universal del problema. Para resolverlos, dicen, se requiere una participación de todos en los problemas de discusión, negociación y colaboración internacional. Sin embargo, un tratamiento universal de los problemas tiene estas dificultades: la sola presencia de un número muy grande de participantes inhibe la discusión, la confianza y buena voluntad son muy escasos a nivel global; el escaso interés en muchas naciones en problemas de importancia para otras lleva a que envíen diplomáticos no expertos; esto hace que la discusión se politice (ej: sobre multinacionales cuando hablan los países comunistas).

Por eso el tratamiento trilateral del problema debe ser más pragmático. La cooperación efectiva requiere la participación de aquellos que son tan importantes para el problema a discutir, que su ausencia viciaría los beneficios de la cooperación. Exige también que los países participantes tengan la experiencia debida en cooperación con otros, o al menos un alto grado de confianza mutua y buena voluntad.

La Comisión enfatiza que los países trilaterales tienen gran experiencia de cooperación a todos los niveles, incluyendo el de las corporaciones multinacionales, y su cooperación es esencial para la solución de un gran número de problemas de alcance internacional, incluyendo el movimiento hacia un orden económico internacional más racional. Actuando al unísono, estos países tienen una influencia decisiva. Además, su acción conjunta es necesaria para la estabilización efectiva de la economía mundial, para abrir más los mercados a los productos manufacturados de los países en desarrollo o para establecer acuerdos sobre productos.

La cooperación trilateral aparece como necesaria para evitar que

las tendencias hacia la disociación en el trabajo con el mundo en desarrollo, así como entre los países industrializados y en los países comunistas,no minen la cooperación global.

4.4 Elemenos de una Estrategia Global

La Comisión insiste en que, a pesar del enfoque más pragmático, hay que evitar la tentación de adoptar un tratamiento puramente pragmático y más bien adoptar una estrategia de manejo global de la interdependencia. Esta estrategia es deseable por tres razones: porque la maximización de las metas comunes requiere un alto grado de confianza mutua; porque muchas perturbaciones de las relaciones internacionales y de las economías domésticas se pueden evitar anticipando ahora dificultades potenciales y emprendiendo acciones para diferirlas; y porque por lo general es preferible evitar los conflictos que solucionarlos. La estrategia global propuesta,incluye cuatro tareas principales:

a) Preservación de la Paz (detente)

Sobre todo entre las dos superpotencias (Rusia y los EE.UU.). Los esfuerzos deben ser dirigidos a limitar o reducir las armas nucleares, reducir las fuerzas desplegadas en áreas de conflicto e impedir que otras partes del mundo, como Africa y el Medio Oriente, se conviertan en campos de batalla.

b) Manejo del Sistema Mundial

Para una estrategia de cooperación capaz de manejar el sistema mundial, la Comisión propone cuatro principios guías:

1. Funcionalismo: todos los participantes pueden ganar mucho poniendo énfasis en numerosas áreas específicas, funcionales; estas ganancias son más probables si se hace énfasis en el área funcional en cuestión más que en la discusión de muchas áreas; el acuerdo es más probable entre especialistas que traten el problema como asunto técnico, que entre políticos que lo ven como campo de victorias de puntos de vista políticos.

2. Fijación de reglas de juego a nivel internacional y manejo operativo a nivel nacional: Existe un conflicto entre las necesidades de

participación y centralización de la toma de decisiones que se puede resolver quizás adoptando los siguientes principios. 1º, en cuanto sea posible, la función del manejo debe ser relegado a los niveles más bajos o locales, si es necesario dentro de un marco de reglas establecidas a niveles más altos o más amplios geográficamente. A nivel internacional el énfasis debe ser puesto en fijar las reglas de juego más que en el manejo operativo.

2º, en cuanto sea posible la función de la toma de decisiones debe ser descentralizada, relegándola también a unidades más pequeñas de gobierno.

3º, participación flexible y de fronteras abiertas: es conveniente proceder en dos líneas a la vez; resolver los problemas urgentes del futuro próximo y ayudar a construir la confianza y buena voluntad necesarias entre un grupo amplio de naciones para resolver los problemas del futuro. Lo primero requiere la participación de unas pocas naciones, lo segundo, de muchas.

4º, dar cabida al cambio evolutivo: la colaboración entre las naciones debe permitir y aun estimular cambios en las relaciones institucionales.

c) Contribución al Desarrollo Económico

Teniendo en cuenta que el mayor esfuerzo hacia el desarrollo económico tiene que ser hecho por los países pobres mismos, la Comisión considera que los países trilaterales deben manejar sus asuntos de modo que estimulen el desarrollo económico en todo el mundo.

El equipo urge el siguiente programa amplio para estimular el desarrollo económico y aliviar la pobreza:

1. Estabilización

Los países industrializados mayores deben manejar su economía de manera de asegurar una demanda estable y vigorosa de importaciones, con lo que se estabilizan y aumentan los ingresos de importaciones de los países en desarrollo. Si se aseguran los ingresos por exportaciones de los países en desarrollo, se soluciona el problema del déficit crónico de la balanza de pagos, se hace continuo el flujo de

intercambio exterior para los beneficiarios y así se facilita el mantenimiento de una inversión constante, especialmente si el contenido de inversiones de las importaciones es alto, como es el caso típico.

Pero estos arreglos por lo general no proporcionan un flujo continuo de ganancias para los exportadores en los países en desarrollo. La producción y comercialización de productos primarios conlleva inevitablemente ciertos riesgos: el tiempo atmosférico es importante en unos,otros están sujetos a fuertes variaciones de inventarioen lospaíses industrializados. Algunos de los riesgos se pueden reducir manejando apropiadamente reservas de estabilización que pueden inclusive ser establecidas por los gobiernos donde el sector privado no lo haga eficientemente. Así se estabilizarían los precios. Esto es posible, no en todos, pero sí en algunos productos como granos (donde los países en desarrollo son importadores) y metales no ferrosos (donde son exportadores).

2. Estructura de la producción

La estructura de aranceles de los países industrializados favorece la elaboración de productos en ellos (bajos aranceles para materias primas, altos para productos elaborados). Deberían evitarse estas distorsiones para que la producción se realice en los sitios de origen de la materia prima, lo que daría empleo, calificación de mano de obra y ganancias gravables en los países en desarrollo.

Una meta más importante, en el área de la política comercial, consiste en que los países industrializados provean mercados abiertos para el volumen creciente de productos manufacturados que muchos países en vías de desarrollo producen eficientemente.
La Comisión insiste en que hay que tener cuidado de que el surgimiento de las grandes empresas no acabe con la competencia y para eso es necesaria la información abierta; asímismo, en impedir los trucos de pagos ilegales. Pero considera que las empresas multinacionales pueden ser un poderoso estímulo al desarrollo económico al introducir una forma de manejo y técnicas de mercado más eficientes, tecnologías de producción y capital. Se les ha acusado de introducir técnicas inadecuadas, pero eso ha sido en muchos casos culpa de las políticas locales de los países huéspedes. En ocasiones la asistencia externa, p. ej. del banco mundial, puede ayudar en las negociaciones: si las multinacionales son aceptadas por los países en desarrollo, en buenos términos, son una gran contribución al desarrollo.

3. Aliviar la pobreza

Es imposible eliminar de golpe la pobreza del mundo. Pero los países ricos pueden contribuir a mejorar lo referente a nutrición, salud y educación. Los países trilaterales deberían aumentar sustancialmente el flujo de recursos encaminados a aliviar la pobreza, con énfasis en mejorar la producción de alimentos, proporcionar equipo para el cuidado de la salud (incluyendo agua potable, sanidad y ayuda en la planeación de la familia) y extender el alfabetismo. Estos programas se pueden hacer con mínimas imposiciones políticas; se pueden condicionar las ayudas al logro de los objetivos establecidos y se los puede asesorar o supervisar en su efectividad para aliviar la pobreza.

Pero el atender a las necesidades humanas básicas no es necesariamente lo mismo que fomentar el desarrollo económico, aunque lo ayuda al elevar la productividad del trabajo. Se debe fomentar la tendencia existente de desviar el énfasis en los programas de ayuda externa de grandes proyectos de capital en el sector industrial hacia esas actividades relacionadas directamente con la pobreza.

En resumen, el programa de desarrollo tiene dos componentes: uno encaminado a mejorar las condiciones de vida de la gente más pobre; otro que crea condiciones para que países que quieren el desarrollo económico lo puedan lograr con su propia dirección y esfuerzo. El primero se puede justificar por razones éticas de reducir la desigualdad de oportunidades en el mundo actual pero también por razones de contribuir al desarrollo. El segundo, se puede justificar por razones de beneficio mutuo para unos y otros, para países desarrollados y en vías de desarrollo. "Las medidas propuestas deben servir a los intereses de los países trilaterales así como a ayudar a crear las condiciones en las cuales puede tener lugar el desarrollo económico. A la vez minimizan la humillación potencial intrínseca a una relación donante-receptor".

4.5. Problemas Específicos

a) Acuerdos Monetarios Internacionales

La Trilateral considera que los principales rasgos del sistema financiero internacional deben ser acordados y llevados a la práctica por los cinco o seis principales, que luego se pueden hacer acuerdos con los demás, dentro de una mayor flexibilidad.

La Comisión ve dos cambios ocurridos en la última década en el sistema monetario internacional: la creación de una nueva moneda internacional para los bancos centrales, los Derechos Especiales de Giro, que hacen disminuir el papel del oro, y la introducción de tasas de cambio flexibles entre las principales monedas. Para el próximo futuro ve dos tareas: aprender cómo opera un sistema de tasas de cambio flexibles y asegurar que los derechos especiales de giro provean la mayor parte, si no todas las reservas adicionales que necesita la economía mundial.

Con respecto a ambas tareas, es deseable que el FMI evolucione en forma creciente hacia un banco central de los bancos centrales nacionales; con los Degs debe llegar a jugar un papel central como creador de reservas internacionales.

Además de estas tareas la economía mundial requiere mucho mejor coordinación de las políticas macroeconómicas nacionales de la que ha habido en el pasado, lo cual es principalmente responsabilidad de los países mayores: EE.UU., Alemania Occidental y Japón.

b) Contaminación del Ambiente

La contaminación se da casi exclusivamente dentro de los estados nacionales. Por eso una solución del problema sólo se puede dar a través de una acción nacional. La orientación debe aquí darse idealmente a nivel trilateral en la forma de standards paralelos de polución, ya que la mayor parte de la polución se da en los países industrializados y en ellos la cooperación alcanzada hace pensar en una acción exitosa.

Con respecto a los países en desarrollo, se debería tratar de ganarlos para standards de anti-polución y tratar de que comiencen a aplicar tecnología que evite la polución, según disponibilidades.

c) Políticas Nacionales Industrial y Social

En la búsqueda de una serie de objetivos sociales la mayoría de los países toman medidas que afectan la estructura de la producción. Por ejemplo, en unos casos, los gobiernos apoyan industrias completas, como la militar, la electrónica o la siderúrgica, o sectores de la producción agraria. En otros casos apoyan regiones enteras, desarrollando allí cualquier tipo de producción. Otras veces las políticas se refieren a las

condiciones sociales: legislación salarial (salarios mínimos).

En estos casos, bajo condiciones de pleno empleo, se favorecen las industrias de altos salarios y se penaliza a las de bajos salarios, induciendo exportaciones de los productos de aquellas e importaciones de los de estas, lo que produce una devaluación de la tasa de cambio.

Las acciones gubernamentales de ese tipo crean dificultades internacionales, porque los incentivos de unos países pueden ser percibidos por otros, como dar una ventaja inequitativa en la competencia a las actividades que gozan del trato preferencial. Parecen violar el principio de que el comercio debe basarse en la producción de acuerdo a los talentos, recursos y disponibilidad de capital y trabajo.

Además, si dos gobiernos quieren fomentar las mismas industrias, se da una competencia entre ellos para dar subsidios de esas actividades.

La Comisión no considera deseable impedir a una comunidad determinar sus condiciones sociales de empleo o su estructura de producción y tomar las medidas necesarias para lograr esos objetivos. Sin embargo, debido a los inconvenientes que esto puede acarrear, urge a los países seguir varios pasos al considerar este tipo de políticas: 1) los gobiernos deberían suministrar plena información de los beneficios y costos esperados del cambio que se planea, de modo que personas de fuera puedan evaluar los efectos; 2) el país que hace el cambio debería cargar con los costos así como obtiene los beneficios; 3) todo cambio mayor en formas de producción, y por tanto comercio, debería ser introducido gradualmente y con conocimiento, para que otros países puedan acomodarse a la nueva situación; 4) la naturaleza y el tiempo de realizar las medidas debería discutirse con aquellas otras naciones que tienen que acomodarse a fin de explorar métodos para reducir los costos del ajuste.

Este marco incluye como presupuesto la preservación de pleno empleo en todos los países mayores a través del manejo de instrumentos domésticos de política, combinados con tasas de cambio relativamente flexibles entre las divisas principales.

d) Problema del Uso Pacífico de la Energía Nuclear

El agotamiento de las reservas petrolíferas ha hecho que este problema salga a primera línea porque, aunque hay esperanzas de que en el futuro se desarrollen alternativas, para los actuales políticos no

hay alternativa a la energía natural para las próximas dos décadas. La Comisión propone disgregar el problema general en sus partes componentes y para eso distingue entre:

1. Suministro de Reactores: hoy hay consenso internacional general de que cada país debe tener acceso a esta teconología, con tal que acepte las precauciones y controles de la International Atomic Energy Agency (IAEA). Aunque en los debates internacionales y domésticos hay notables desacuerdos sobre el punto de si la energía nuclear es necesaria para los países en desarrollo.

2. Suministro de Tecnología de Enriquecimiento del Uranio. Todos los países que poseen esta tecnología han rehusado suministrarla, a excepción de Alemania a Brasil, y en vez de eso suministran combustible enriquecido. El único argumento que tienen los países receptores para buscar adquirir esta tecnología es el de la seguridad del suministro del combustible enriquecido, e.d. el de no ser dependientes en este suministro. Por otra parte, el suministro de tecnología de enriquecimiento, aún bajo las salvaguardas dichas, crea un problema de proliferación. A pesar de las salvaguardas la IAEA no puede impedir el mal uso sino solo alertar. Además, con cambios de regímenes se pueden romper los pactos y compromisos contraídos. Con todo, la Comisión juzga legítimo el Deseo de independencia en cuanto a fuentes de energía y cree que al negar este suministro se introduce una desconfianza que es un elmento de antagonismo que contradice a los propósitos de cooperación.

3. Suministro de Tecnología Reprocesadora. La problemática de ésta es prácticamente la misma precedente, ya que en el proceso de reprocesamiento se produce plutonio que se puede utilizar para hacer armas nucleares. Hay dos diferencias: actualmente la necesidad no es grande, pues el reprocesamiento sólo se plantea cuando hay muchos reactores en funcionamiento; además en la actualidad no hay ninguna tecnología reprocesadora a escala industrial económica.

5. EL CONTENIDO IMPERIALISTA DE LA PROPUESTA TRILATERAL

La presentación amplia que acabamos de hacer del enfoque trilateral no deja duda ninguna de que se trata de un planteamiento absolu-

tamente lógico, de una propuesta económico-política del todo coherente para la conformación de una sociedad internacional, que funcione eficientemente de acuerdo a las exigencias del sistema capitalista en su etapa monopolista neocolonial. Las líneas que siguen son un intento de desentrañar el contenido ideológico de está propuesta y sus implicaciones para el mundo en desarrollo.

5.1. Mantenimiento del Statu Quo

Entre las eleboraciones de la propuesta trilateral se destacan dos conceptos claves reveladores de sus objetivos reales: interdependencia y pragmatismo.

La Comisión presenta al mundo capitalista como un sistema de relaciones neutras entre naciones aparentemente iguales en cuanto a su posición relativa de poder. No hay naciones dominadoras ni naciones dependientes; dominación y dependencia son construcciones acientíficas provenientes de visiones políticas emotivas. No hay naciones en posición de superioridad o privilegio ni naciones en posición de inferioridad o desventaja. Cada cual tiene su puesto correspondiente dentro del sistema, y su función específica adecuada a sus condiciones, y de ahí resulta una red de interdependencia en que todos y cada uno dependen por igual de los demás a todos los niveles.

No quiere decir esto que no existan problemas, que no haya desequilibrios y desigualdades que es preciso corregir. Pero estos no provienen del sistema mismo, sino de fallas en las naciones en su comportamiento para con el resto, por no tener en cuenta su función específica y las exigencias de la interdependencia. Son fallas corregibles con un poco de buena voluntad, a través de una labor de superación de las prevenciones mutuas y la adopción de una actitud cooperativa.

Por ello, la única posición racional y constructiva que puede llevar a un orden económico internacional más equilibrado e igualitario, donde se supere la pobreza y todos los países echen a andar por la senda del desarrollo, es aquella en que cada nación acepte el lugar que le ha correspondido dentro del sistema internacional y desde allí se relacione con las demás, teniendo en cuenta las exigencias de la interdependencia a todos los niveles.

Dentro de este sistema, el pragmatismo y un funcionalismo de ir tomando los problemas uno a uno es la forma de resolverlos adecuada-

mente. Hay que evitar posiciones políticas ilusorias que quieren a corto plazo resolver todas las dificultades o que sueñan con transformaciones radicales que sólo pueden realizarse a largo plazo. Tampoco se trata de resolver los problemas a nivel global, sino en cada caso con las naciones directamente implicadas en ellas, lo que asegura la efectividad y hace surgir el optimismo al ver resultados tangibles a mediano plazo.

¿Qué implica una visión semejante, sino una plena aceptación del statu quo a nivel estructural, una plena aceptación del sistema económico que rige la sociedad occidental, es decir una plena aceptación del capitalismo en su fase imperialista neocolonial? Una aceptación de la división del trabajo a nivel mundial, en la que los países en desarrollo deben seguir produciendo para los desarrollados materias primas y alimentos y, en medida creciente, bienes de consumo manufacturados y bienes intermedios, en tanto que a los países desarrollados les corresponde la producción de tecnología, bienes de capital, bienes intermedios y materias primas industriales para aquellos. Una aceptación consecuente de la estructura del comercio internaciones. Y, finalmente, una aceptación de la acción del capital monopolista multinacional a todos los niveles de producción, comercialización y financiación del proceso económico a nivel mundial.

El esquema trilateral es, en último término, un rechazo fundamental a todo intento de cambio estructural a nivel internacional, intento que se considera explícitamente como visionario, irreal e ineficaz, y de toda interpretación científica de la realidad que exija un cambio semejante. Y a la vez, el intento claro de consolidar la estructura vigente mediante la corrección de los desajustes efectivos que se constatan en él y la suavización de los efectos negativos más salientes que produce. En términos de desarrollo del capital, es un intento de asegurar la efectividad de ese proceso removiendo los obstáculos que lo impiden y haciéndole expedito el camino al proceso de acumulación en manos de aquellos en los cuales ese proceso de acumulación es más dinámico, es decir en manos de las corporaciones multinaciones.

El gran peligro que conlleva un enfoque semejante es el de que puede, efectivamente, producir resultados en puntos concretos a corto plazo, con lo que todo el sistema de dominación subyacente tiende a ocultarse, sobre todo a través de la presentación de los problemas que a nivel local hagan en los países en desarrollo las burguesías aliadas del imperialismo y la clase política a su servicio.

5.2. Populismo-Desarrollismo a Nivel Mundial

Cuando se analiza la propuesta a un nivel más concreto, se encuentra en ella un doble énfasis que pervade todo el planteamiento y se hace explícito a propósito de la necesidad de impulsar el desarrollo económico en los países pobres: los países trilaterales deben redoblar sus esfuerzos para contribuir a aliviar la pobreza a nivel mundial, es decir a elevar el nivel de vida de los grupos más desfavorecidos, dando ayudas efectivas en los campos de la alimentación, salud y educación; y además deben contribuir a crear las condiciones para que los países que lo deseen, se desarrollen económicamente. ¿Qué implica esta doble línea de acción?

Por una parte, la necesidad de crear condiciones para la acumulación del capital, es decir la necesidad de dar libertad al capital para que opere, libertad que excluye todo tipo de cortapisas que puedan amenazar la seguridad de una tasa de ganancia atractiva; y cuando se dice capital, se habla del capital en general, es decir que esta libertad de acumulación se debe dar al gran capital monopolista, al capital multinacional. Es interesante el hecho de que la Comisión reserva el concepto desarrollo al crecimiento económico, es decir al proceso de acumulación de capital, y lo niega explícitamente para el proceso de satisfacción de las necesidades humanas en cuanto tal.

Pero, por otra parte, el proceso de la acumulación de capital trae como consecuencia la pauperización creciente de la clase proletaria y de los sectores informales de las economías en desarrollo (ejército industrial de reserva, polo de marginalización). Los expertos de la Comisión Trilateral parecen ser conscientes de que tales efectos de su concepción del desarrollo pueden tener hoy consecuencias sociales y políticas capaces de poner en peligro al sistema capitalista y consideran necesario aliviarlos en forma directa sin pasar por el sistema de acumulación en cuanto tal, prácticamente en forma de limosna. Se trata, pues, de una especie de combinación de desarrollismo (crecimiento económico igual a acumulación de capital sin restricciones) y populismo (limosna abundante a fin de suavizar los efectos del desarrollismo sobre el pueblo). De nuevo encontramos aquí la táctica ocultadora que puede producir un engaño a mediano plazo: si efectivamente la Trilateral persuade a los gobiernos de sus países a elevar las sumas destinadas a la "ayuda" externa, es posible que al menos en algunos países en desarrollo se alivien temporalmente algunos de los síntomas de la pobreza, lo que aquella podrá usar como confirmación de la validez de su planteamiento.

5.3. Recursos Naturales y Mercados para las Multinacionales

Avanzando hacia un nivel de mayor concreción, el análisis de las medidas de política económica que la Trilateral propone como solución a los desequilibrios que desfavorecen a los países en desarrollo en el mercado internacional, encontramos una doble estrategia a través de la estructura de la producción y del mercado internacional. La primera consiste en asegurar la estabilidad y crecimiento continuo de las importaciones de productos primarios por parte de los países desarrollados; la segunda, en ir abriendo sus mercados (es decir ampliando sus importaciones) a los productos de consumo elaborados e intermedios que ya se producen en los países en desarrollo.

La primera de estas medidas —se argumenta— asegura el flujo de ingresos por exportación a los países en desarrollo, lo cual permite un flujo continuo de importaciones que significan un flujo a su vez continuo de inversión; es decir, desarrollo continuado. El argumento tiende a hacer pensar que el problema de los países en desarrollo es el de asegurar la importación de los bienes de inversión que producen los desarrollados. En cambio de la necesidad de pasar a niveles superiores de acumulación en esos países, con la producción propia de tecnología y bienes de capital, no se dice una palabra.

¿Qué significa esta política, sino el propósito de asegurar al capital monopolista multinacional la disponibilidad de los recursos naturales de los países en desarrollo, a fin de que les sirvan de materias primas en su proceso de acumulación de capital? El gran peligro para el capital multinacional consistiría en que llegará el momento en que los países en desarrollo dejarán de ver su salida en exportar sus recursos naturales a fin de obtener divisas con las cuales importar tecnología y bienes de capital y pasarán a implementar una estrategia de acumulación hasta estos niveles superiores, porque entonces aquel perdería su base de apropiación del excedente económico de estos países. Así pues, esta medida propuesta por la Trilateral tiende a asegurar a las multinaciones el monopolio de la producción de tecnología y bienes de capital y la disponibilidad de materias primas para producir y proseguir su carrera de acumulación con ella.

La segunda medida, asegura un mercado creciente a la producción multinacional en los países en desarrollo, producción más ventajosa que la propia en los países desarrollados (debido a los bajos salarios, los bajos impuestos y la posibilidad de manipulación de costos) y que,

como dijimos al comienzo, se viene incrementando en la última década. La medida tiende, pues, a asegurar mercados amplios a producción a costos menores. Para los países en desarrollo los beneficios que se prometen a través de esta medida resultan aparentes: la medida significa que las multinacionales pueden obtener en ellos, en forma directa, altas tasas de plusvalía que determinan altas tasas de ganancia en el proceso de circulación a escala mundial.

5.4. La Función Explícita de las Multinacionales

Si bien en los análisis precedentes hemos detectado a las corporaciones multinacionales operando a través de los diversos conceptos y medidas trilaterales, la Comisión les atribuye una función explícita en la solución de los problemas de la interdependencia mundial, en concreto en la solución de los problemas de los países en desarrollo. Más aún, considera que para estos sería perjudical el rechazarlas.

De acuerdo con la concepción de desarrollo que hemos encontrado como acumulación de capital, la Comisión les atribuye el papel de suministrar aquellos recursos que son indispensables para la acumulación capitalista, no importa por parte de quién ni abeneficio de quién.

Las multinacionales -dice la Trilateral- pueden aportar un manejo empresarial eficiente, eficientes técnicas de mercado, tecnología y capital. Lo que no dice la Comisión es a quién beneficia la entrada de esos recursos multinacionales a las economías en desarrollo. Es evidente que ellas han depurado hasta el extremo el manejo empresarial, pero con el fin de elevar la productividad del trabajo y por lo tanto la tasa de plusvalía; igualmente han perfeccionado las técnicas de mercado, pero con la meta de dominar el mercado mundial para elevar al máximo la tasa de ganancia; sabemos que el monopolio de la tecnología es la forma que va tomando mayor importancia dentro de sus mecanismos de apropiación de la plusvalía generada por la clase proletaria de los países en desarrollo; y en cuanto al capital, las inversiones financieras en estos países producen óptimas ganancias, además de que les permiten intervenir en la conformación de la estructura productiva de estos en bien de sus intereses.

Las cuatro funciones corresponden exactamente a los cuatro mecanismos como las multinacionales se apoderan de la plusvalía generada por el trabajo a nivel mundial. Lo que resulta claro es que el Trilateralismo es la manera de asegurar a las multinacionales el uso continuado de

los instrumentos que le permiten proseguir su proceso de acumulación de capital en todo el mundo. Podríamos decir que los conceptos y medidas de política estudiados anteriormente no son otra cosa que instrumentos destinados a crear las condiciones para que este proceso siga siendo posible en el futuro.

5.5. Democracia y Derechos Humanos Individuales

La aceptación de un programa semejante por parte del mundo en desarrollo no es posible sin un fuerte trabajo ideológico que desbroce el terreno. En los últimos años el modelo del capital monopolista multinacional se había implantado a través de la violencia y la represión de los derechos humanos en los sistemas desarrollistas a ejemplo del Brasil. Pero los resultados de esta táctica han sido por demás funestos para el modelo: ellla ha acarreado el desprestigio del sistema capitalista y de las multinacionales, a la vez que ha fomentado las ideas dependentistas y, lo que es peor, ha acrecentado las simpatías por el socialismo.

La Comisión Trilateral es consciente del error cometido y por eso plantea un total cambio de táctica en la que se sustituya la lucha represiva por la lucha ideológica. La Comisión percibe que es una contradicción emplear como táctica la violación de aquello que para los países que representa constituye el máximo valor, la democracia, el respeto a los derechos humanos individuales, fundamentalmente la libertad de expresión y asociación; de los que en último término, son los grandes valores del liberalismo capitalista. Además, el volver a presentar la democracia y el respeto a los derechos humanos individuales como supremo valor, les permite a los países trilaterales retomar la ofensiva contra el socialismo: la proclamación de las libertades burguesas constituye a la vez una condenación de los regímenes socialistas existentes, que la Comisión sabe que siempre encuentra oídos en los países en desarrollo, sobre todo en Latinoamérica.

Por eso propone el respeto a los derechos humanos como "conditio sine qua non" de cooperación trilateral. Aquí se ve el peligro que significa para Latinoamérica esta nueva falacia imperialista de la democracia, sobre todo para los países que hoy viven la represión y que fácilmente tenderán en ver un progreso en la instauración del régimen liberal. No cabe duda de que es un progreso, pero el problema está en detectar todo el aparato de dominación imperialista que se disfraza en la actual coyuntura detrás de él. Los países en desarrollo tendrían que estar alertas para superar la represión sin aceptar el modelo capitalista

multinacional. La pregunta es sólo si ello es posible manteniéndose dentro del ámbito de "interdependencia" del mundo capitalista.

NOTAS

(1) Se entiende por multinacional la corporación multinacional, es decir las empresas con una orientación mundial en sus negocios y gran poder de mercado a nivel mundial; son empresas predominantes oligopolísticas con tendencia al monopolio. Veáse E. Aldana, L. Aguilar, C. de Trujillo y E. Parra: *"Las Multinacionales en el mundo y en Colombia"*, en CONTROVERSIA, No. 52-53, 1977, Bogotá.

(2) Véase por ejemplo Dos Santos, Theotonio. *Dependencia y cambio social.* Santiago de Chile, CESO, 1970; Amin, Samir. *Sobre el Desarrollo Desigual de las Formaciones Sociales.* Medellín, La Pulga, 1975; Emmanuel, Arghiri. *El Intercambio Desigual.* México, Siglo XXI, 1972.

(3) Meadows, D. y Donella, H. *Los límites del crecimiento.* México, FCE, 1972; Mesarovic, M. y Pestel, E. *La humanidad en la encrucijada.* México, FCE, 1975; Tinbergen, J. *Reshping the international order.* New York, E.P. Dutton and Co., 1976.

(4) Brillantes, Hortensio. *"El establecimiento de un nuevo orden Internacional"*, en Nueva Política, Vol. I, No. 4, oct-marzo 1977, pp. 27-34.

(5) Navarrete, Jorge Eduardo. *"El diálogo Norte-Sur"*, en Nueva Política, Vol. I. No. 4, oct-marzo 1977, pp. 159-186.

(6) El actual presidente de los Estados Unidos, J. Carter, fue miembro de la Comisión, cuyo director fue, hasta su designación como asesor para Asuntos de Seguridad, Z. Brzezinski,, La exposición de los planteamientos de la Trilateral están tomados del *"Report of the Trilateral Task force on a Renovated International System"*, por R. Cooper, K. Kaiser y M. Kosaka. Mimeo, 1977.

IGLESIA, ESTADO AUTORITARIO Y CLASES SOCIALES EN AMERICA LATINA

Elaboración de un Instrumento de Análisis

Pablo Richard

En el presente artículo buscamos más bien elaborar un instrumento de trabajo, que realizar un análisis político sobre la iglesia en América Latina. El tema es demasiado vasto y complejo, para tratarlo en un artículo corto como éste. Pero sí creemos que es urgente introducir la discusión sobre la metodología y el instrumento de análisis adecuado que nos permita desarrollar dicho trabajo.

Proponemos desarrollar el análisis político de la iglesia latinoamericana, tomando como referencia metodológica fundamental, el análisis del Estado autoritario y el análisis de las clases sociales en América Latina. Sobre estos dos temas la literatura reciente es muy abundante y polémica. Un análisis de la iglesia no podrá prescindir del estudio y discusión de toda esta literatura.

El análisis de las "prácticas eclesiales" no es, sin embargo, solamente objeto exclusivo del estudio teórico y científico. Supone también y fundamentalmente una participación en la práctica política y en la práctica cristiana subyacente a dichas "prácticas eclesiales". Esta dimensión de la práctica no excluye, en ningún momento, el análisis teórico riguroso y científico, pero lo sitúa en su contexto propio y necesario.

Cuando hablamos de iglesia, en el presente artículo, nos referimos directamente a las *estructuras eclesiásticas,* sean éstas jerárquicas o de base. Nuestra referencia fundamental es, además, la Iglesia católica como iglesia mayoritaria y mayor peso político en América Latina. Pero no excluímos por ésto las iglesias protestantes u otras iglesias, en cuanto poseen una dinámica estructural semejante, en lo político, a la iglesia católica.

Si el objeto de nuestro estudio son las estructuras eclesiales, tam-

bién consideramos aquellas estructuras mixtas: estructuras eclesiástico-económicas, eclesiástico-políticas, eclesiástico-sociales y eclesiástico-culturales (estructuras económicas de las iglesias, concordatos, obras sociales católicas, colegios y universidades católicos, medios de comunicación, etc . . .). También incluimos aquellas "realidades religiosas" que no dependen directa e institucionalmente de las iglesias, como ciertas organizaciones o movimientos católicos autónomos, sindicatos o partidos de inspiración cristiana y la realidad de la "religiosidad popular", fenómeno mucho más amplio que el marco institucional de las iglesias. Todo este conjunto podemos designarlo con el nombre genérico de "movimiento católico" o "movimiento religioso" en América latina.

Cuando en el presente artículo hablamos de "Iglesia conservadora", "iglesia social-cristiana", "iglesia socialmente comprometida" o "iglesia políticamente comprometida", no nos referimos a *iglesias orgánicamente constituidas* bajo dichas denominaciones. Nos referimos, por el contrario, a *prácticas eclesiales diferentes.* No debemos, por lo demás, esquematizar dichas prácticas, ni caer en una tipología rígida, mecánica, ajena a los procesos históricos concretos. No se trata de elaborar tipos o modelos ideales, sino más bien algunas referencias que permitan elaborar un instrumento de trabajo y un instrumento de análisis.

Desde un punto de vista *metodológico* hemos tratado de combinar *dos principios fundamentales,* aparentemente contradictorios, pero en realidad ligados dialécticamente entre sí. *Primero:* partimos del supuesto que la iglesia no es ajena a la realidad de las clases sociales y de la lucha de clases. Por el contrario, esta realidad atraviesa y determina profundamente el conjunto de las iglesias y de la realidad del "movimiento católico". *Segundo:* aceptamos el supuesto de la *autonomía relativa* de la iglesia frente a las clases y la lucha de clases. Esta autonomía relativa determina que, si bien la lucha de clases está presente en las iglesias, está presente de una manera diferente y específica. No podemos hacer un análisis de clases de la iglesia aplicando mecánicamente esquemas sacados del análisis de la realidad económica o política de la sociedad. La autonomía relativa de la iglesia nos exige también estar atentos y vigilantes en el análisis, a ciertos desfases que se producen entre la realidad social de la iglesia y su conciencia social. Si bien creemos que fundamentalmente es la práctica política la que "determina" la práctica eclesial y la práctica teológica, el principio de autonomía relativa también nos conduce a descubrir una "determinación" en sentido inverso: de lo teológico sobre lo eclesial y de lo eclesial sobre lo político. Cuando decimos "determinación" no nos referimos a una relación de causa a efecto, sino a la condición de posibilidad que una realidad encuentra en *otra* realidad. Es más bien, un principio del orden epistemológico, que nos lleva a descubrir la racionalidad de una realidad

a partir de la racionalidad de otra realidad considerada como "anterior" y "determinante".

Nuestro análisis es fundamentalmente sociológico y político, pero dicho análisis (que incluye una teoría y una práctica) es para nosotros el punto de partida y la mediación fundamental de un análisis teológico, sin con ello negar la autonomía relativa tanto del discurso político como del discurso teológico. Nosotros no confundimos, pero tampoco separamos la racionalidad científica de la praxis y la búsqueda de una comprensión teológica de la fe. El análisis socio-político no se opone al análisis teológico, sino que por el contrario constituye —en la Teología que hoy llamamos Teología de la Liberación— su punto de partida y su mediación o racionalidad necesaria.

Hechas estas observaciones introductorias, pasamos ahora directamente al análisis de las diferentes "formas" de iglesia o "prácticas eclesiales" en América Latina. Como ya dijimos, se trata de presentar más bien un instrumento de trabajo, que un análisis elaborado sobre la materia. Se trata de esbozar un instrumento de análisis y no una tipología rígida y mecánica deformadora de la realidad.

A manera de hipótesis presentamos aquí cuatro formas o tipos de práctica eclesial:

—la práctica eclesial de la iglesia conservadora
—la práctica eclesial de la iglesia social-cristiana
—la práctica eclesial de la iglesia socialmente comprometida
—la práctica eclesial de la iglesia políticamente comprometida.

Los nombres que hemos asignado a estas diferentes formas de iglesia son bastante arbitrarios y provisorios. Más que el nombre interesa el contenido del análisis efectuado.

Iglesia Conservadora (tradicionalista, integrista, sacramentalista)

Situación de clase: históricamente una iglesia ligada a la antigua oligarquía, especialmente a la oligarquía terrateniente. Esta iglesia mantuvo una alianza directa y explícita con el Partido Conservador. Hoy día aparece en consonancia ideológica con el sector hegemónico de la burguesía, sector aliado de los regímenes militares y asociado al imperialismo y las empresas transnacionales.

Historia: la iglesia conservadora es la iglesia dominante en América Latina entre los años 1880-1930. Estos años indican un término medio, que puede variar de país a país. Más importante que las fechas exactas

interesa situar el período de esta iglesia entre dos procesos: entre la crisis de la cristiandad colonial y el surgimiento de la iglesia social-cristiana (cf. infra). Mientras esta última iglesia es dominante, la iglesia conservadora quedará bastante silenciada y en crisis. Sin embargo, después de los golpes de Estado o del endurecimiento de los regímenes autoritarios, esta iglesia vuelve a resurgir y recupera en parte el espacio social y político que había perdido.

Extensión: en general es una iglesia minoritaria en América Latina a nivel de obispos, especialmente en países como Brasil, Perú, Chile, Uruguay, Bolivia, etc . . . El episcopado colombiano es mayoritariamente conservador. La base eclesiástica y laical de la iglesia conservadora es bastante reducida. En relación con esta Iglesia podemos situar los numerosos grupos o movimientos integristas o de extrema derecha en América Latina, desde los "Cursillos de Cristiandad" hasta las organizaciones para-militares. Si bien esta iglesia es minoritaria, su poder social y político en la actualidad es considerable: los regímenes militares tienden a imponerla como iglesia dominante, dispone de los medios de comunicación de masas y sus organizaciones integristas cuentan con la protección y el apoyo de los aparatos policiales y de inteligencia.

Relación con el Estado autoritario: esta iglesia concede a los Estados autoritarios y a los regímenes militares una *legitimación incondicionada.* Cumple así el rol político clásico de *Iglesia aparato ideológico del Estado.* Este rol, la iglesia lo realiza sea por el discurso público explícito, sea por actos religiosos oficiales (con participación de personeros del Estado), sea por actos simbólicos (bendición de templos o monumentos con una simbología religioso-militar), sea por el estatuto de los capellanes militares, como por la defensa jurídica de los colegios, universidades y otras instituciones católicas.

Caracterización: internamente la iglesia conservadora es una iglesia autoritaria, dogmática, cerrada a todo cambio social, político o religioso. Es una Iglesia centrada en el pasado, repetitiva, preocupada fundamentalmente de problemas morales, personales o familiares (sexo, aborto, divorcio, educación de los hijos). Ausencia de preocupación social. Poca insistencia en la Doctrina Social de la Iglesia. Es una iglesia formal, ritualista, sacramentalista. Una iglesia que no aceptó las reformas del concilio Vaticano II o que aplicó sólo sus reformas más superficiales o secundarias. En su discurso público (sermones, pastorales, documentos) hay una ausencia casi total de la defensa de los Derechos Humanos o de crítica al modelo de desarrollo de los regímenes autoritarios. Se legitima los gobiernos militares (en su origen y en su ejercicio) por su capacidad de imponer el "orden" y la "disciplina", por su capacidad "des-politizadora", por su decisión de combatir el "marxismo" en todos los frentes. Esta Iglesia vive el conflicto social y político como un

conflicto de valores entre el bien y el mal, la verdad y el error, la luz y las tinieblas. Otorga así al anti-marxismo un contenido dogmático y una mística religiosa propia de las cruzadas. No es sólo una iglesia anti-popular, sino también opuesta a toda participación democrática o promoción popular.

Iglesia Social-Cristiana (demócrata-cristiana, reformista, pastoralista)

Situación de clase: históricamente cercana a los sectores anti-oligárquicos de la burguesía, a la burguesía "nacional-desarrollista", ligada al proceso de industrialización o al Estado "democrático-representativo". Una iglesia también con influjo en las llamadas capas medias (especialmente la pequeña y mediana burguesía propietaria) y en algunos sectores populares más atrasados. Esta iglesia aparece estrechamente vinculada a los Partidos Demócrata—Cristianos y a otras instituciones sociales o culturales confesionales cristianas. Durante la época de los regímenes populistas, nacionalistas o desarrollistas de los años cincuenta o sesenta, esta iglesia ampliará su alianza con la base social y política de dichos regímenes. Hoy día, después de los golpes militares y en el momento que desaparecen los movimientos populistas y desarrollistas, la iglesia social-cristiana aparece asociada a los sectores no-hegemónicos de la burguesía, a los sectores burgueses desplazados por las dictaduras militares.

Historia: el período de mayor desarrollo de esta iglesia lo podemos situar como término medio entre los años 1930-1960. Después entrará en una crisis estructural profunda, crisis que vive sin solucionar hasta hoy día. Entre los años 1930-1960, la iglesia latinoamericana pasa de un modelo de cristiandad oligárquico-conservador, profundamente anti-liberal, a otro modelo de cristiandad liberal-burgués, progresista, moderno y reformista, esta vez profundamente anti-socialista. Este proceso permitirá a la Iglesia, ampliar considerablemente su base social y transformar también su estructura interna. En aquellos países donde la iglesia había avanzado más en este proceso y donde, en consecuencia, la reforma del Concilio Vaticano Segundo (1962-1965) fue más profunda, o también en aquellos países donde el Partido Demócrata Cristiano tenía más fuerza o incluso llegó al poder, allí el proceso de crisis de la iglesia social-cristiana comenzará más tarde, pero también será más violento. En Chile, por ejemplo, el año 1967 marca una crisis violenta y profunda de la iglesia demo-cristiana. En todo caso, y para la generalidad de los países latino-americanos, los años 60 y 70 son los años de crisis de la cristiandad liberal-reformista y de la iglesia ligada a ella. Crisis que adviene después de un período de expansión y desarrollo ligado a la expansión y desarrollo de las burguesías "nacional-desarrrollistas" o "populistas", especialmente entre los años 1945-1960. Con la

llegada de los regímenes militares, la iglesia social-cristiana aparece vinculada con la oposición burguesa o democrática a dichos regímenes. Esta iglesia, que durante los años de crisis de los gobiernos desarrollistas y populistas había mantenido un silencio o alejamiento de la vida política, pasa ahora a ocupar un primer plano y adquiere una importancia política desmesurada. Aparentemente, la iglesia supera su crisis estructural, pero la realidad es que esa crisis persiste y más aún se profundiza.

Relación con el Estado autoritario: la iglesia social-cristiana, al igual que la iglesia conservadora, otorga a los regímenes autoritarios una legitimación explícita, pero ahora se trata de una *legitimación condicionada.* La iglesia legitima los gobiernos militares o autoritarios, pero condiciona su legitimación por la defensa de los derechos humanos, por la crítica al modelo de desarrollo, por la exigencia de una institucionalización o una re-democratización. La legitimación otorgada a los golpes de Estado y a los regímenes militares se funda en la necesidad del recurso de fuerza frente al "caos económico", el "vacío de poder" o el "peligro marxista". La intervención militar es vista como un "mal menor", frente al mal mayor que sería la implantación de una "dictadura marxista". El gobierno militar igualmente es valorizado por su capacidad de imponer el "orden", frenar el movimiento de masas y despolitizar el país, sobre todo por su capacidad de oponerse al "marxismo".

Extensión: la iglesia social-cristiana, a pesar de su crisis estructural, es hoy día la iglesia mayoritaria y más representativa en toda América Latina, especialmente a nivel de los episcopados. En la base eclesiástica y laical esta iglesia tiende aceleradamente a ser minoritaria. Los regímenes militares buscan silenciar esta iglesia social-cristiana, en la medida que ésta radicaliza su condicionamiento a dichos regímenes. Esta iglesia pierde su espacio social y político, en la medida que las dictaduras militares no responden a los condicionamientos exigidos por la iglesia, y en la medida que la burguesía no-hegemónica pierde toda capacidad para implementar un régimen democrático alternativo a los regímenes militares.

Rol social y político de la iglesia social-cristiana frente al estado y las clases sociales: para caracterizar el rol social y político de esta iglesia debemos distinguir en ella tres tendencias: una de derecha, otra de centro y una última de izquierda. Esta dislocación en tendencias, se debe al carácter policlasista de esta iglesia y a la crisis estructural que vive.

a: Tendencia social-crisitiana de derecha: la legitimación *condicionada* que la iglesia otorga a las dictaduras militares y a los regímenes autoritarios, hace que esta iglesia juegue el rol de *aparato ideológico crítico del Estado.* La crítica condicionante de la legitimidad se reduce, en el sec-

tor derechista de la iglesia social-cristiana, a una repetición abstracta de la Doctrina Social de la Iglesia y a un discurso moralista-humanizante a-histórico. Tema central del discurso es la reconciliación, la paz, la unidad nacional. Esta crítica, si bien es ambigua, abstracta y moralista, es una crítica disfuncional a la politización realizada por los gobiernos militares y a la ideología del bloque burgués hegemónico. Aquí el discurso es de castigo, de guerra, de exterminio de la izquierda y de todos los sectores estigmatizados como "marxistas". Los límites de la crítica de este sector de la iglesia a los Estados autoritarios están definidos por la legitimación que ella les otorga. El condicionamiento o la crítica no cuestiona la legitimidad del Estado de excepción.

b: Tendencia social-cristiana de centro: puesto que la iglesia en ningún momento cuestiona la legitimidad del Estado autoritario, esta iglesia se ve siempre burlada y arrastrada por los regímenes militares. La iglesia cree en la "buena voluntad" de los gobernantes y en las "promesas" que éstos hacen frente a la crítica de los obispos. Las promesas no se cumplen y la iglesia se subordina y se repliega en un silencio impotente. Se tiene la impresión que las dictaduras militares juegan y se burlan de los obispos. Esta situación no se prolonga normalmente mucho tiempo y la iglesia social-cristiana centrista empieza a tomar distancia del gobierno. Este distanciamiento transforma el rol de la iglesia frente al Estado, sin solución de continuidad con la legitimación que ésta le otorga. La iglesia deja de ser progresivamente aparato ideológico crítico del Estado para cumplir el rol diferente de *iglesia "mediadora" o iglesia "tribuno"* frente al Estado, que intercede por todos los "perseguidos" o "reprimidos" por dicho Estado. La Iglesia se piensa a si misma como "la voz de los que no tienen voz"; la iglesia intercede, defiende, acusa, denuncia en nombre de los perseguidos por el régimen. Si bien este rol es disfuncional a la dominación militar y a veces suscita conflictos serios entre la iglesia y el Estado, sin embargo dicho rol no implica la ilegitimación del régimen. En el ejercicio de este rol hay un reconocimiento mutuo entre iglesia y Estado.

En la medida que la iglesia deja de cumplir el rol de aparato ideológico del Estado y asume el rol de "mediador" o de "tribuno", en esa medida las dictaduras militares empiezan a construir y a reforzar sus *propios* aparatos ideológicos de Estado. El "Estado laico" de la tradición liberal-democrática empieza a re-confesionalizarse. Nace así una especie de "magisterio militar paralelo", que decide en materia de dogma y moral, al margen de las iglesias oficiales. Surge una "ortodoxia cristiano-militar", controlada por las academias de guerra y los servicios de inteligencia. Surge una "religión de Estado" opuesta e independiente de la fe cristiana. En este intento los militares "manipulan" a la iglesia conservadora, a los grupos católico-integristas, y en algunos casos a iglesias o sectas protestantes, que aceptan gustosamente reemplazar a la

iglesia católica en el rol de aparato ideológico del Estado. Esta re-confesionalización del Estado militar, al margen o contra las iglesias, las desarticula y las debilita. La iglesia vive la contradicción de legitimar un Estado que administra la religión en forma paralela e independiente de las iglesias.

La iglesia social cristiana de centro, a diferencia de la tendencia social cristiana derechista, ya no se contenta con repetir en forma abstracta y moralizante la Doctrina Social de la Iglesia. Pasa a un discurso *concreto* sobre los Derechos Humanos y sobre el modelo económico y de desarrollo de los gobiernos militares. La iglesia defiende el nivel de vida de las masas, no acepta el llamado "costo social" y denuncia concretamente la falta de participación y libertad. El discurso de la iglesia, sin embargo, es marcadamente liberal-populista. Hay una ausencia total de análisis político sobre el carácter de clase del Estado, sobre el rol político de las Fuerzas Armadas en un Estado de Excepción. La iglesia asume un discurso político nacionalista y de defensa de la democracia que no utilizaba antes de los golpes militares. La alianza entre cristianismo y liberalismo encuentra, en el contexto de oposición a las dictaduras militares, su mejor definición y legitimación. La iglesia se politiza como nunca antes lo había hecho en su historia, pero es una politización en los moldes del liberalismo.

c: Tendencia social-cristiana de izquierda: cuando la iglesia entra en esta tendencia asume un rol político que va mucho más allá del rol de aparato ideológico crítico del Estado o del rol de "mediador" o de "tribuno". La iglesia ahora ejerce un *rol político "para-partidario", articulado al interior de la oposición burguesa* a las dictaduras militares. En la medida que el condicionamiento a la legitimación otorgada a las dictaduras militares no se cumple, la iglesia empieza a articularse directamente con los partidos burgueses no-hegemónicos (sean éstos tolerados o ilegales). El condicionamiento a la legitimación que antes se centraba en la defensa de los Derechos Humanos o en la crítica al modelo de desarrollo de los regímenes militares, ahora recibe un contenido más político: por un lado la iglesia empieza a enfrentarse con la ideología y la doctrina de la Seguridad Nacional, y, por otro lado, la iglesia empieza a presionar por la institucionalización del Estado de excepción y por una liberalización o re-democratización del régimen militar. *Este nuevo condicionamiento no implica una ruptura con la legitimación del Estado de excepción,* legitimación de su origen (golpe militar) y de su ejercicio. La iglesia participa así del consenso del conjunto de todas las fracciones de la burguesía (hegemónicas y no-hegemónicas) de que un Estado de excepción es legítimo y necesario para re-construir el sistema político de dominación burguesa. La diferencia no está, por lo tanto, en la mantención del Estado de excepción como forma de dominación burguesa, sino en el modo como se ejerce dicha dominación. Referente

a este modo está el condicionamiento que impone la iglesia sobre la institucionalización, la re-democratización y la liberalización o humanización del Estado de excepción. En este contexto moral y jurídico, la iglesia llega incluso a cuestionar no el Estado de excepción, pero sí la *dictadura* o el *gobierno* o el *régimen* militar. Se busca un Estado de excepción más "humano", menos represivo, menos arbitrario, más institucionalizado, con mayor participación, con mayor libertad, etc., pero en ningún momento se ilegitima el sistema de dominación capitalista, el modo de acumulación capitalista, el dominio de la burguesía sobre el conjunto de las clases explotadas, etc. etc. El *condicionamiento* a la legitimación, por lo tanto, por parte de la iglesia social-cristiana de izquierda, no implica ninguna apertura a una vía no-capitalista de desarrollo, ni mucho menos a un proyecto socialista alternativo. De ahí el anti-marxismo y anti-socialismo radical de esta iglesia social-cristiana. Anti-marxismo que esta iglesia tiende a radicalizar en la medida que los gobiernos militares no distinguen entre oposición democrático-burguesa y oposición socialista-revolucionaria. Cuanto más la iglesia radicaliza su oposición al régimen, tanto más necesita diferenciarse hacia la "izquierda", es decir, cuanto más necesario se hace el discurso "anti-marxista".

Veamos ahora cuál sería este rol político "para-partidario" que la iglesia social-cristiana de izquierda ejercería en el seno de la oposición democrático-burguesa. En primer lugar, tenemos el *apoyo económico* a las instituciones económicas y políticas de esta oposición y de los partidos burgueses que la representan. La iglesia en muchos casos compra o invierte en pequeñas o medianas industrias, subvenciona cooperativas, canaliza ayuda económica internacional, es aval de proyectos o de crédito para sostener económicamente la infra-estructura de la burguesía no-hegemónica. Más importante, sin embargo, es el *apoyo político* que otorga la iglesia a las instituciones sociales o políticas de la oposición democrática. La iglesia, en los países de dictaduras militares, es muchas veces la única institución legal que no está integrada al Estado y que es tolerada por éste. La iglesia utiliza el espacio legal y autónomo que dispone, para articularlo con los intereses y objetivos de la oposición democrática a las dictaduras. La iglesia mediatiza también, en función de esta oposición, el apoyo político internacional. Un rol político importante ejercido por la iglesia social-cristiana se refiere a la *creación de consenso democrático,* contra las dictaduras militares, y de *apoyo popular a dicho consenso.* Este rol adquiere especial importancia en aquellos países donde los partidos burgueses de oposición están ilegalizados o excluidos de la opinión pública. La iglesia aparece como la única institución que puede hablar en público y que controla un poder social y político aún considerable. En la creación de este consenso democrático anti-dictadura militar, el rol de la iglesia es insustituible, por su carácter "a-político" y ajeno a todo interés partidario. En la creación de este consenso la iglesia llega a cumplir la función de *progra-*

mación política. La iglesia levanta un programa para unificar la oposición burguesa. En este programa las reivindicaciones más corrientes son: autonomía del poder judicial, carácter profesional del Ejército, necesidad de elecciones libres, legitimidad de la vida política nacional con la participación de los paritidos democráticos, legitimidad de la oposición, mayor participación, libertades democráticas, fin al estado de sitio, cambio del modelo económico, etc . . . etc. Pero la iglesia no sólo ejerce el rol político de creación de consenso al interior de la burguesía no hegemónica. También la iglesia mediatiza y canaliza *el apoyo popular* necesario para legitimar dicho consenso democrático-burgués. En la medida que los partidos son suspendidos o ilegitimados, su capacidad de manipular una base social de apoyo disminuye o casi desaparece. La despolitización generalizada y conducida por los regímenes militares también dificulta dicha tarea. En tal situación la iglesia aparece como la institución privilegiada para canalizar ese apoyo social necesario para una oposición democrático-burguesa. La iglesia, por lo demás, controla ideológicamente sectores significativos de las clases medias, de la pequeña burguesía, e incluso sectores populares, especialmente en el campesinado y el subproletariado. Ciertos partidos de izquierda, que apoyan indirectamente la oposición democrática de la burguesía no-hegemónica, se subordinan y cooperan con este rol político de la iglesia de mediatizar una base social popular de apoyo a la oposición burguesa. Esta subordinación tiende a dividir a la izquierda y obstaculizar un proceso de acumulación de fuerzas y de organización de una resistencia popular a las dictaduras militares, donde la clase obrera tenga la hegemonía sobre el conjunto de todas las clases y fracciones de clase antidictatoriales.

La iglesia social-cristiana de izquierda, al articularse con la oposición burguesa a las dictaduras militares, modifica sustancialmente el rol político de "mediador" o de "tribuno" ejercido por la tendencia social-cristiana de centro. El distanciamiento ahora entre la iglesia y el Estado es mucho mayor, especialmente el distanciamiento con los gobiernos o regímenes militares. Si bien se legitima el Estado de excepción, se ha llegado ahora a una cuasi ruptura con los gobiernos militares. El rol de "mediador", la iglesia ligada a la oposición democrático-burguesa, lo modifica en dos sentidos. *Por un lado,* la iglesia ya no defiende tanto *personas,* sino más bien *instituciones.* Cuando la iglesia defiende instituciones, se trata fundamentalmente de las instituciones económicas, políticas, sociales y culturales, controladas por la oposición democrática o susceptibles de ser articuladas en dicha oposición democrática. La iglesia defiende así, ante las dictaduras, pequeñas o medianas industrias, cooperativas, pequeñas o medianas propiedades agrícolas, escuelas, colegios, universidades, sindicatos (especialmente sindicatos no clasistas, controlados por la burguesía), medios de comunicación, etc . . . etc . . . La iglesia "mediatiza" los intereses de dichas

instituciones ante el gobierno, les da protección y legitimidad moral y jurídica, defiende sus representantes legales, etc . . . Antes la iglesia defendía ante el gobierno únicamente a *personas* perseguidas o víctimas de la represión. Estas personas eran normalmente militantes de izquierda. Esta defensa no comprometía ideológicamente a la iglesia, pues ésta lo hacía por motivos estrictamente humanitarios, sin producir una ruptura con la legitimación que le otorga a la dictadura militar. Cuando la iglesia intercede o defiende a la izquierda, siempre intercede o defiende a personas *individuales,* por motivos *humanitarios* y *no políticos.* Ahora, cuando la iglesia transforma su rol de "mediador" y lo articula con la oposición burguesa, la iglesia defiende no sólo personas, sino también instituciones, con lo cual la iglesia *politiza* sustancialmente su rol de "mediador" . Ya no se trata de una función *humanitaria* de la Iglesia, sino de una función más bien *política. Por otro lado,* y como consecuencia de lo anterior, la iglesia modifica su rol de "mediador" o de "tribuno" frente a las dictaduras militares, interiorizando o internalizando dicho rol. Cuanto más se politiza el rol de la iglesia frente al Estado y al gobierno, tanto más la iglesia tiende a internalizar dicho rol, es decir, a convertirlo en un rol *interno* de la iglesia, en una función eclesial, institucionalizado en la estructura jerárquica de la Iglesia. Un buen ejemplo de este proceso de politización-internalización lo tenemos en el caso chileno, cuando la Iglesia disolvió el Comité Pro Paz y creó la Vicaría de la Solidaridad. Dicho Comité era un organismo relativamente autónomo de la Iglesia católica, tanto por su carácter ecuménico como por su carácter nacional. A través del Comité pro paz,la Iglesia ejercía su rol de "mediador" ante la dictadura militar. Cuando dicha mediación se politiza y entra en conflicto con la dictadura, la Iglesia lo disuelve y crea la Vicaría de la Solidaridad, que es ahora una organización interna e institucional de la iglesia. La mediación se transforma así en una *función eclesial interna* de la iglesia. Este proceso de internalización del rol de "mediador" de la Iglesia frente a las dictaduras militares responde generalmente a *dos exigencias:* protección del rol de la iglesia frente a la represión y protección del rol de la iglesia frente a una presión desmesurada de la base popular por la cual la iglesia ejerce ese rol de "mediador" Estas dos exigencias surgen de la necesaria politización del rol de la iglesia frente a las dictaduras. Politización cresciente cuanto más dichas dictaduras intensifican la represión y burlan o no atienden a la mediación o defensa de la iglesia. Si la iglesia internaliza su función mediadora, logra protejerla de la represión, pues ahora toda represión a un *acto* de defensa de la iglesia o a una *institución* de mediación de la iglesia (como por ejemplo la Vicaría de la Solidaridad en el caso chileno), se transforma en una represión directa *a la misma iglesia.* Pero al mismo tiempo la iglesia se proteje de una presión descontrolada de aquellos por los cuales la iglesia intercede. Esta presión tiende a crecer, cuanto más crece la represión. La presión se hace necesariamente política, lo que la iglesia interpreta normalmente como una

"instrumentalización política" de la iglesia por parte de los partidos de izquierda. Para poder controlar dicha politización e impedir cualquier "infiltración" en el rol de la iglesia frente al régimen militar, la iglesia tiende a internalizar dicho rol en su propia institucionalidad eclesiástica, pudiendo así controlarlo y conducirlo de acuerdo a sus propios intereses e intenciones. Tenemos aquí un proceso de politización de la Iglesia causado por la misma dinámica opresiva y represiva de las dictaduras militares. La iglesia no puede escapar a este espiral de politización, y muy especialmente de politización de su rol de mediación frente a las dictaduras. Si la iglesia, para evitar dicha politización, dejara de realizar su rol de "mediador", se vería drásticamente rechazada por su propia base social popular de apoyo y se vería igualmente cortada de toda posible ligazón con la oposición democrática burguesa y los sectores sociales y políticos que la configuran y representan. La iglesia perdería todo influjo y significación histórica y se enajenaría a sí misma del proceso político nacional. Por eso la iglesia debe afrontar ese espiral cresciente de politización, y lo afronta internalizándolo en su propia estructura. Pero la iglesia, al internalizar su rol de "mediador" frente a las dictaduras, y al internalizar el proceso de politización que supone dicha mediación, la iglesia al mismo tiempo se politiza por dentro, es decir, politiza sus estructuras eclesiales y jerárquicas específicas. Este proceso producirá nuevas contradicciones internas en la iglesia, que acentuará su crisis estructural y la hará evolucionar positivamente hacia nuevas formas de iglesia que veremos más adelante.

Hay una forma especial de interiorización del rol político de "mediador" de la iglesia socialcristiana frente a las dictaduras militares. Esta consiste en darle a esta "mediación" una dimensión "pastoral". Como esta iglesia reconoce y acepta el carácter "cristiano" de los gobiernos militares y de los militares mismos, la iglesia puede relacionarse con ellos en términos pastorales y no políticos, es decir, la iglesia se relaciona con los militares como miembros de la iglesia y subordinados a sus instancias jerárquicas y pastorales. La relación iglesia-gobierno adquiere un carácter intra-eclesial y el discurso político se transforma en un discurso pastoral. Si la represión se agudiza y el rol de 'mediador' de la iglesia necesariamente se politiza, dicha relación "pastoral" se hace crítica y conflictiva. Si la iglesia rompiera dicha relación pastoral y se confrontara con el gobierno en términos políticos, esto implicaría negar el carácter confesional del Estado y el carácter cristiano de los militares, lo que conduciría a la iglesia a una ruptura de la legitimación que ella concede al Estado de excepción. Frente a tal sitaución de carácter estrictamente *político,* la iglesia se ve forzada a reconocer el carácter confesional del Estado, su inspiración cristiana y el carácter cristiano de los militares mismos. La dictadura militar, por su parte, para mantener la legitimación que le otorga la iglesia, se ve también forzada a declararse cristiana y los militares se ven obligados a manifestar como sea su

adhesión al cristianismo y a la iglesia. Es obvio que esta "cristianización" obligada e impuesta por circunstancias *políticas,* introduce una nueva contradicción al interior de la iglesia, que radicalizará su crisis interna y la impulsará al límite de una ruptura eclesial y política. De esta ruptura nacerá un nuevo tipo de iglesia, que veremos justamente a continuación.

Iglesia Socialmente Comprometida con el Movimiento Popular (o iglesia progresista, populista, obrerista, basista . . .) .

Esta tercera forma de iglesia se diferencia netamente de la iglesia social-cristiana, en que *no otorga una legitimación* a las dictaduras militares ó a los regímenes autoritarios. No considera el Estado autoritario o los Estados de excepción o los gobiernos militares, como formas legítimas de dominación. Sin embargo, esta forma de iglesia no tiene tampoco una opción política por un proyecto alternativo, socialista o clasista. Esto hace que sea una iglesia ambigua y vacilante, difícil de definir y caracterizar.

Esta iglesia rechaza los roles políticos frente al Estado y frente a las clases dominantes que ejercía la iglesia social-cristiana. Rechaza claramente así los roles sucesivos de aparato ideológico crítico del Estado, de mediación o tribuno frente al Estado o el rol para-partidario de articulación directa con la oposición burguesa-democrática. Se rechaza también el proceso de internalización de estos roles en las estructuras eclesiales y jerárquicas de la Iglesia y la consecuente politización interna de la iglesia. Es una iglesia que se quiere auténticamente a-política. El a-politicismo de esta iglesia justamente quiere expresar el rechazo que hemos descrito. Es un a-politicismo anti-burgués, es decir anti-alianza de la iglesia con las clases dominantes. El rechazo de la política es el rechazo a una determinada política: a la política de alianzas del social-cristianismo y de la iglesia ligada a él. Cuando se afirma ahora que la iglesia "no debe meterse en política", se quiere afirmar que no debe meterse en el proceso de politización de la iglesia dominante social-cristiana.

Identidad de la iglesia: hasta aquí hemos marcado la diferencia de esta iglesia con la iglesia social-cristiana. Veamos ahora *positivamente* cómo esta iglesia socialmente comprometida entiende y define su propia identidad. La define a un doble nivel. A un nivel práctico y a un nivel "teológico". *A un nivel práctico* la iglesia define su identidad al reducir su actividad exclusivamente a los medios populares. Es una iglesia que está presente y que trabaja con los campesinos, con el sub-proletariado ("poblaciones", "villas miseria", "barriadas", "fabelas"), con sectores indígenas y también con sectores empobrecidos de las capas medias. La

práctica de esta iglesia es una *práctica popular.* La iglesia vive y conoce los problemas del mundo popular, está comprometida con sus luchas y organizaciones. La iglesia vive también el conflicto social y la opresión-represión desencadenada por el Estado contra el pueblo. Hay una percepción de la lucha de clases en términos de una oposición entre "ricos" y "pobres", entre "explotadores" y "explotados", entre "opresores" y "oprimidos". *A un nivel teológico o teórico* esta iglesia busca una identidad en una "vuelta a los orígenes", en una identificación con el "cristianismo primitivo o apostólico". Es una iglesia que se define como "evangélica" o "profética". Su actividad fundamental es la "evangelización", realizada al interior de su práctica popular de liberación. Es una iglesia que nace y se organiza a partir de la base, a partir de una re-lectura del Evangelio en el contexto de opresión, represión y de lucha contra las clases dominantes y los regímenes militares o autoritarios.

En esta definición "popular" y "evangélica" de esta forma de iglesia, el adjetivo "popular" connota claramente una ruptura con las clases dominantes, con el Estado, con la oposición democrática-burguesa y los partidos que la representan. Cabe igualmente preguntarse si el adjetivo "evangélico" no tiene una connotación especial. Creemos que en esta definición también está implícito lo "popular", puesto que en la vivencia y teología de esta iglesia hay una asociación interna (y no accidental) entre "evangelio-evangelización-oprimidos-lucha de los oprimidos por su liberación". Pero también creemos, que en la búsqueda de esta iglesia por una identidad "evangélica", existe la connotación secundaria de una toma de distancia frente al movimiento popular organizado y políticamente consciente, frente a los partidos de izquierda y más particularmente frente al "marxismo". Esta iglesia, a diferencia de la iglesia social-cristiana, no es en absoluto una iglesia "anti-marxista". Tampoco necesita serlo. Sin embargo, es una iglesia que explícitamente se quiere "no-marxista". Nunca aparece en esta iglesia el discurso anti-marxista, pero sí defiende una identidad propia y autónoma que sería "evangélica" y, por lo tanto, "no-marxista". Hay una re-edición, ahora al interior de un compromiso con las clases populares, de lo que en teología se llamaba "la distinción de planos". Esta iglesia, a diferencia de todas las formas anteriores, es una iglesia que no sólo conoce el marxismo, sino que conoce a los marxistas: vive con ellos, se encuentran en una práctica común y muchos de ellos incluso participan activamente en las comunidades eclesiales de base. Sin embargo, esta iglesia, no hace, *como iglesia,* una opción política de tipo clasista o socialista. Se mantiene conscientemente ajena y distante de toda politización, práctica, teórica u orgánica, al interior del movimiento popular. Es una iglesia que, como iglesia, no utiliza un análisis político de clases o de lucha de clases.

La identidad "popular" y "evangélica" de esta iglesia, tal como la

hemos descrito, determina que esta iglesia tenga un *carácter vacilante.* Es una iglesia que vacila entre la oposición demo-burguesa y el movimiento popular organizado y consciente, entre la iglesia ligada a dicha oposición democrática burguesa y la iglesia ligada políticamente al movimiento popular (que describiremos en el párrafo siguiente). Esta iglesia, a veces, es arrastrada y se subordina hacia la "derecha" o hacia la "izquierda". Esto depende mucho del proceso concreto de correlación de fuerzas políticas en cada país determinado. En términos generales, puede decirse que cuanto más se robustece la oposición democrática-burguesa y crece la contradicción entre la iglesia social-cristiana y el gobierno, tanto más la iglesia socialmente comprometida tiende a subordinarse a la iglesia social-cristiana. Por el contrario, cuanto más se fortalece el movimiento popular y la resistencia y la iglesia social-cristiana tiende a subordinarse a los gobiernos autoritarios, tanto más esta iglesia socialmente comprometida rompe con la oposición burguesa y se subordina al movimiento popular y la resistencia.

Rol político de la iglesia socialmente comprometida al interior del movimiento popular. Esta iglesia, con su identidad tal cual la hemos descrito, cumple diferentes roles políticos al interior del movimiento popular, especialmente bajo regímenes militares altamente represivos. Este rol político, adquiere el carácter de rol "para-partidario", en aquellas situaciones donde las organizaciones políticas de la izquierda están desarticuladas o con un margen muy escaso de acción política de masas a causa de la represión.

Aquí nos limitaremos únicamente a enumerar los diferentes roles políticos ejercidos por esta iglesia. En primer lugar, están las funciones de *información* y *comunicación.* La iglesia socializa una gran cantidad de información, sea a nivel local, nacional como internacional. Para el conocimiento del movimiento de masas la iglesia se convierte en una fuente de información insustituible. En segundo lugar, vienen las tareas de *integración, re-agrupamiento, politización* y *"concientización"* de carácter popular. Cuando el movimiento popular está desintegrado y desarticulado, cuando la represión ideológica de las dictaduras militares se agudiza, estas tareas de la iglesia adquieren una importancia capital. Un nivel superior de tarea política, realizada por los cristianos más conscientes de esta iglesia, se refiere a la mantención, al interior del movimiento popular, de una cierta *"conciencia o memoria histórica".* En situaciones represivas agudas este "recuerdo" de la historia del movimiento obrero juega un rol concientizador importante. La iglesia presente al interior del movimiento obrero transmite también una cierta *ética política de sobrevivencia, de no-resignación, de esperanza, de lucha y de resistencia.* Resistencia física, moral y espiritual frente a las dictaduras militares. Otras tareas más orgánicas se refieren a la *formación de líderes* obreros y campesinos de base, a la *promoción de organi-*

zaciones populares de base (como clubes juveniles, organizaciones de barrio, comedores infantiles, bolsas de trabajo, cooperativas de producción, agrupaciones sanitarias, etc . . . etc . . .). Hay sectores más concientizados de esta iglesia que participan —junto a militantes de izquierda— a un cierto grado incipiente de *programación política* al interior del movimiento de masas. Programación que precede y acompaña un creciente ascenso del movimiento obrero-campesino.

Hay que hacer notar que todas estas tareas políticas la iglesia las realiza no como una actividad paralela, sustitutiva o complementaria a su actividad específica como iglesia. En el ejercicio de todos estos roles sociales y políticos la iglesia mantiene su identidad como iglesia, tal cual la definimos arriba. Las tareas políticas enumeradas surgen de su actividad propia y específica, no son tareas agregadas. Tenemos aquí un fenómeno semejante de internalización o interiorización en la esencia misma de la iglesia de actividades políticas. Pero la gran diferencia con el mismo proceso en la iglesia social-cristiana, es que aquí *este proceso de internalización es coherente con la identidad específica que se da la iglesia.* El proceso de interiorización de la dimensión política no es contradictorio, sino coherente con la identidad popular y, sobre todo, evangélica de la iglesia. La politización es coherente con su actividad de evangelización liberadora. La consecuencia es que dicha politización no genera un proceso de crisis de la iglesia, como en el caso de la iglesia social-cristiana. La iglesia socialmente comprometida con el movimiento popular, en este sentido, *no es una iglesia en crisis.* Es una iglesia muchas veces reprimida, desarticulada, pero no una iglesia en crisis en América Latina.

La Iglesia Políticamente Comprometida (o iglesia popular, clasista).

Esta forma o tipo de iglesia adhiere explícitamente a un proyecto político socialista, alternativo al sistema capitalista dominante, pero, al interior de esta opción mantiene como iglesia su identidad propia y autonomía relativa.

La opción por un proyecto alternativo, revolucionario y socialista, implica también una opción consciente por la racionalidad teórica de la praxis y por el carácter orgánico, clasista y proletario de dicha praxis.

La teoría y la organización política de la praxis es asumida por sí misma, por su racionalidad intrínseca y no por motivos ajenos a la praxis. Así se supera todo posible "clericalismo de izquierda" o todo posible "mesianismo religioso-político" o cualquier edición, ahora de "izquierda", del "tercerismo político" o del "social-cristianismo". La iglesia popular no constituye, por lo tanto, una "izquierda cristiana"

(no hago referencia a ningún partido político preciso, sino más bien a un concepto teórico), ni lucha por un "socialismo cristiano" o una "revolución cristiana". Se acepta la unidad de clase del movimiento obrero, la unidad de la izquierda como proceso y el carácter socialista y proletario de la revolución. Sin embargo, a partir de esta praxis, los cristianos que constituyen la Iglesia popular, buscan re-definir su práctica de fe y su experiencia eclesial, lo que lleva a una transformación profunda y radical de la expresión de la fe y de las formas concretas de construcción de iglesia. Se vive así una convergencia entre la radicalidad del compromiso político y la radicalidad de la exigencia de la fe.

La llamada iglesia popular o iglesia políticamente comprometida asume las mismas tareas políticas de la forma de iglesia que hemos descrito en el párrafo anterior, pero ahora las asume en una perspectiva política y no en una perspectiva eclesial. En este sentido el proceso político que antes politizaba a una iglesia a-política, ahora "despolitiza" a una iglesia que se quiere explícitamente política. Esta des-politización se funda en la exigencia del carácter autónomo del movimiento popular. La iglesia no constituye un *poder* autónomo al interior del movimiento popular, sino que mantiene su especificidad de comunidad *sacramental* y de *fe*. Si la iglesia perdiera su carácter específico y se convirtiera en un *poder político*, traicionaría la autonomía propia y clasista del movimiento popular. Tenemos así que la exigencia política se transforma al interior de esta iglesia en una exigencia de conversión continua a su carácter específico de iglesia.

Importante es el rol político que juega esta iglesia o práctica eclesial, no al interior del movimiento obrero, sino al interior del conjunto de las iglesias y del "movimiento católico". Esta iglesia, si bien es normalmente una iglesia minoritaria, sin embargo su influjo es cualitativamente determinante. Su sola existencia polariza el *conjunto* de la iglesia y obliga a definir posiciones. Frente a la iglesia socialmente comprometida, esta iglesia se constituye en polo constante de referencia. Frente a la iglesia social-cristiana, se constituye en denuncia permanente de la alianza de esta iglesia con las clases dominantes y de su legitimación a los regímenes autoritarios.

La Iglesia Popular no es hoy día en América Latina un concepto, sino una realidad. Afirmar la existencia de esta Iglesia Popular significa afirmar al mismo tiempo la crisis estructural de la iglesia social-cristiana y significa también afirmar la existencia del movimiento popular. Si no hubiera un movimiento popular en América Latina y si no hubiera cristianos que participaran en dicho movimiento popular, tampoco existiría esta forma de iglesia que hemos llamado iglesia popular o iglesia socialmente comprometida.

Al terminar estas líneas quisiéramos volver a insistir en que se trata de una introducción a la elaboración de un instrumento de trabajo para analizar la. iglesia latinoamericana en referencia al Estado autoritario y a las clases sociales. Será necesario perfeccionar este instrumento y sobre todo aplicarlo sistemáticamente al estudio riguroso de la realidad histórica de América Latina. Esperamos recibir todos los aportes necesarios y las críticas constructivas para iniciar dicho análisis.

BIBLIOGRAFIA

Libros:

ALCANTARA MATOS, DOMINGO: *Cien años de presencia protestante en Centro-américa.* Santiago (Prensa Latina) 1973, 105 pág.

ANTOINE, CHARLES: *L'église et le pouvoir au Brésil. Naissance du militarisme.* París, 1971, 270 pág.

BRUNEAU, TOMAS C.: *The political transformation of the brazilian catholic church.* London, 1974, 270 pág.

CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO (editor): *Cristianos por el Socialismo-Primer encuentro latino-americano. Texto de la edición internacional.* Santiago, 1972, 302 pág.

CEDIAL (editor): *Cristianos latinoamericanos y socialismo.* Bogotá, 1972, 296 pág.

CEP (editor): *La iglesia en América Latina. Testimonios y documentos (1969-1973).* Estella, Navarra, 1975.

DUSSEL, ENRIQUE: *Historia de la iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación. 1492-1972.* Barcelona, 1972-2,348 pág.

GHEERBRANT, ALAIN: *La iglesia rebelde de América Latina.* México, Madrid, Buenos Aires, 1970, 319 pág.

GONZALEZ, FERNAN E.: *Partidos políticos y poder eclesiástico. Reseña histórica 1810-1930.* Bogotá, 1977, 211 pág.

HINKELAMMERT, FRANZ: *Ideología de sometimiento. La iglesia católica chilena frente al golpe: 1973-1974.* Colección DEI-EDUCA. Costa Rica, 1977.

INDAL (editor): *La iglesia latino-americana y el socialismo. Documentos de la jerarquía y de grupos eclesiales.* Bélgica, 1973, 240 págs.

LALIVE D'ESPINAY, CHRISTIAN: *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno.* Santiago, 1968, 280 págs.

ID.: *Religion, Dynamique sociale et dépendance. Les Mouvements protestants en Argentine et au Chili.* Paris, 1975, 367 págs.

LANDSBERGER, HENRY A. (editor): *The church and social change in Latin America.* Indiana, 1970, 240 págs.

LOPEZ OLIVA, ENRIQUE: *Los católicos y la revolución latino-americana.* La Habana, 1970, 186 págs.

MECHAM, LLOYD J.: *Church and State in Latin America.* Chapel Hill, 1966.

MUTCHLER, DAVID E.: *The church as a political factor in Latin America.* N.Y. 1971.

MENDES, CANDIDO: *Memento dos vivos. A esquerda católica no Brasil.* Rio, 1966, 256 págs.

MOREIRA-ALVES, MARCIO: *L'église et la politique au Brésil.* Paris, 1974, 266 págs.

MUÑOZ, RONALDO: *Nueva Conciencia de la iglesia en América Latina.* Salamanca, 1974, 394 págs.

OLIVEROS, ROBERTO: *Liberación y Teología. Génesis y crecimiento de una reflexión. (1966-1976).* Lima, 1977, 479 págs.

PIKE, FREDERICK: *The conflict between church and states in Latin America.* N.Y., 1967.

RICHARD, PABLO: *Cristianismo, Lucha Ideológica y racionalidad socialista.* Salamanca, 1975, 126 págs.

RICHARD, PABLO: *Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación.* Salamanca, 1976, 283 págs.

ROJAS, J — VANDERSCHUEREN, F.: *Chiesa e golpe cileno. La politica della chiesa da Frei a Pinochet.* Torino, 1976, 173 págs.

TURNER, FREDERICK C.: *Catholicism and political development in latin america.* Chapel Hill, 1971.

VIDALES, RAUL – KUDO, TOKIHIRO: *Práctica religiosa y proyecto histórico.* Lima, 1975, 132 págs.

ID.: *La iglesia latino-americana y la política después de Medellín.* Bogotá, 1972, 170 págs.

VALLIER, IVAN: *Catholicism, social control and modernization in Latin America.* Englewood, 1970.

VARIOS: *Iglesia latino Americana. ¿Protesta o profecía?* Avellaneda, 1969, 462 págs.

ID.: *Crisis capitalista e iglesia en América Latina. La iglesia en la hora de la represión.* México, 1977, 400 págs. mimeo.

ID.: *Los cristianos y la revolución. Un debate abierto en América Latina.* Santiago, 1973, 393 págs.

XXXXX: *Bolivia: 1971-1976. Pueblo-Estado-Iglesia.* Lima, 1976, 191 págs.

Artículos:

COMBLIN, JOSE: *La nueva práctica de la iglesia en el sistema de la seguridad nacional. Exposición de sus principios teóricos.* En: Liberación y Cautiverio. Encuentro latino-americano de Teología. México, 1975, pp. 155-176.

DUSSEL, ENRIQUE: *Relaciones de Iglesia y Estado en las formaciones sociales periféricas.* En Christus (Mex) año 41, No. 493 (dic. 76) 35-40.

ID.: *Coyuntura de la praxis cristiana en América Latina.* En: Christus (Mex.) año 42, No. 504 (nov. 1977) 10-24.64.

HERMET, GUY: *Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes á pluralisme limité.* En: Rev. Française de Sc.Pol. (Paris), XXIII,3 (juin 1973) 439-472.

MORA, CLOVIS: *Los cristianos y la revolución en Bolivia.* En: Pasos (Chile), No. 24,23-10-1972.

MICHEO, ALBERTO: *Proceso histórico de la Iglesia venezolana.* En: Cristianismo hoy (Venezuela), sin fecha, 42 págs.

MEYER, JUAN A.: *Las organizaciones religiosas como fuerzas políticas de substitución.* En: Christus (Mex.) año 41, No. 493 (dic. 76) 30-34.

MALDONADO, OSCAR: *La révolution cubaine et le catholicisme.* En: Spiritus (Paris) 66 (1977) 79-95.

MADURO, OTTO: *Notas para una discusión sobre las relaciones entre hechos religiosos y lucha de clases.* En: S.C.C.S. (Col.) año V, No. 11 (nov. 1975) 10 p.

RICHARD, PABLO: *La teología de la liberación en la situación política actual de América Latina.* En: Servir (Mex.) XIII, No. 67 (En-feb. 1977) 33-54.

RICHARD, PABLO: *1959-1978: La iglesia latino-americana entre el temor y la esperanza. La tercera conferencia general del episcopado latino-americano.* Por publicarse.

RONCAGLIOLO, RAFAEL: *Iglesia y crisis en América Latina.* En: Cuadernos del Tercer Mundo, año 2, No. 13 (junio 1977) 36-44.

SILVA GOTAY, SAMUEL: *Una ideología concreta: el desarrollo de la ideología de los grupos cristiano-marxistas en América Latina.* En: Contacto (Mex.) año 10, No. 6 (dic. 1973) 27-51.

URAN ROJAS, CARLOS H.: *Participación política de la iglesia en el proceso histórico de Colombia.* En: Servicio Documentación MIEC—JECI (Perú), sin fecha, 93 págs.

VIDALES, RAUL: *Iglesia popular y proyecto de liberación popular.* En: Christus (Mex.), año 42, No. 503 (oct. 1977) 35-39.

VANDERHOFF, FRANCISCO — CAMPOS, MIGUEL ANGEL: *La iglesia popular. Condiciones político-iedológicas para su surgimiento.* En: Contacto (Mex.), año 12, No. 6 (Dic. 1975) 46-56.

XXXXXXXXXXXXXX: *Iglesia Católica y Revolución.* En: Referencias (La Habana) 1969, No. 2 y 3. 244 págs.

CUADROS SINOPTICOS SOBRE LA COYUNTURA ECONOMICA-POLITICA, COMO MARCO ESTRUCTURAL DE LA EVOLUCION DE LA IGLESIA LATINO-AMERICANA.

I. Introduccción:

Estos cuadros sinópticos pretenden resumir, de forma preliminar y esquemática en una matriz, las relaciones entre las estructuras económicas, políticas y eclesiales de América Latina.

Una columna sobre la cultura y las ideas en los diversos períodos históricos pretende mostrar la permanente mediación que la ideología juega entre la realidad, las ciencias sociales, la teología y la misma fe.

Como toda matriz, no puede encerrar a un organismo vivo como la historia, que no se deja encajonar. Por lo tanto, estos cuadros solo pretenden ayudar a reflexionar en estas relaciones para poder ubicar las líneas de fuerzas y las tendencias, dentro de la historia y de la vida social de América Latina.

Se parte del presupuesto teórico:

(a) De que no existe un determinismo mecanicista entre el fenómeno económico-político-cultural y entre el fenómeno eclesiástico.

(b) Pero que tampoco existe una absoluta autonomía eclesial, sino

(c) Un proceso de interdependencia que exige descubrir el **dinamismo causal primario DE LO SOCIAL,** *que normalmente no está en la Iglesia. Este marco estructural, donde se ubica la vida de la Iglesia, es fundamentalmente para descubrir los límites y grados de autonomía relativa que la vida eclesial puede alcanzar.*

El Cuadro Sinóptico solo ofrece "brochazos" hasta 1950. Pretende, ser más detallado para el período 1950-77, con el fin de ubicar las coordenadas históricas modernas que influyeron en la Iglesia (CELAM, Vaticano II, Medellín) y en la situación actual social-económica-política de América Latina, donde se ubica la reunión de Puebla, CELAM III, oct. 1978.

II. Notas:

The National Civic Federation, los Bilderberger y la Comisión Trilateral representan las tres formas dominantes de articulación económica-política que ha tenido el sistema capitalista en el siglo XX.

* *The National Civic Federation, es la primera agrupación política de los intereses de los capitales nacionales parciales, (comercial, industrial, bancario) de Estados Unidos, al inicio de este siglo, a escala del estado norteamericano. Esta articulación, la del capital financiero nacional, que con diversos matices se realizó en las grandes potencias de la época (Gran Bretaña, Alemania, Francia).*

** *Los Bilderberger(1954), es la agrupación de capitalistas norteamericanos y europeos, que superan su marco nacional para organizar la reconstrucción económica-política post-bélica, con la creación del Plan Marshall y del Mercado Común Europeo. Esta agrupación entra en crisis con la confrontación entre los intereses de los capitales nacionales y de los capitales transnacionales (mayoría de beneficios en el mercado global transnacional).*

*** *The Trilateral Commission, fundada por David Rockefeller en 1973, que agrupa los principales bancos transnacionales y empresas transnacionales del mundo (de Estados Unidos, Europa y Japón), refleja la nueva articulación del capitalismo mundial bajo la égida del* **capital financiero transnacional.**

La Comisión Trilateral domina completamente la administración Carter y cuenta entre sus miembros a los principales políticos de Europa y Japón (Raymond Barre primer ministro francés, Schmidt primer ministro Alemán y buena parte del Gobierno japonés actual).

Dentro de esta nueva articulación dominante de la economía mundial (capital financiero transnacional), y de su proyecto político (la Comisión Trilateral), que mantiene especiales proyectos para América Latina por ser un área de grandes recursos naturales, fuerte crecimiento económico e importante posición estratégica en el marco geopolítico, se sitúa la conferencia de Puebla.

El documento de consulta a las conferencias episcopales, con su proyecto social para América Latina de industrialización-urbanización-tecnificación-integración-nuevo orden económico mundial, parece responder a los intereses y planteamientos de la Comisión Trilateral para América Latina. (Civilismo político-crecimiento económico-modernización-reforma de las estructuras-"democracia restringida").

Esquema de la exposición ante la
Conferencia Episcopal Panameña
y asesores.

Panamá, Febrero de 1978
XABIER GOROSTIAGA

COYUNTURA ECONOMICO-POLITICA COMO MARCO ESTRUCTURAL DE LA EVOLUCION DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

1 PERIODOS HISTORICOS DE A.L.	2 MERCADO INTERNACIONAL
1. Colonial XV-XIX	Monopsonio español Monopolio español España — Metrópoli América Latina — Satélites
2.a) Luchas de Independencia. (1808-21) b) Independencia. (1821-1900)	Nuevas Metrópolis (Gran Bretaña-Estados Unidos-Francia) Competencia Internacional por control de América Latina. Aumento de relaciones comerciales con todo el mundo
3. Maduración Nacional (1900-1955)	Imperialismo hegemónico de EE.UU. sobre el mundo y en especial sobre América Latina. I Guerra Mundial Crisis económica 1930 II Guerra Mundial 1944 Bretton Woods Aislamiento de la URSS

3 ARTICULACION	
a **Económica**	**b** **Política**
1. Mercantilismo Acumulación de minerales preciosos. Inicio acumulación primitiva en Europa, base de la Revolución Industrial.	Absolutismo real Colonialismo Reducciones S.J. del Paraguay.
2. Inicio expansión capitalista. Inicio de fuerte inversión extranjera. Imperialismo (1a. Fase)	Luchas de Independencia. 1826. Doctrina Monroe Desintegración política de América Latina. Creación de Estados Nacionales Burguesía agraria criolla Invasiones de México, Cuba, Puerto Rico, Nicaragua, etc. por E.U. Canal de Panamá. (1903).
3. **Estados Unidos**	
Articulación Nacional (Comercial-Industrial-bancaria) bajo capital financiero nacional.	National Civic Federation Doctrina Monroe Destino Manifiesto "New Deal" (F. Roosevelt)

3 ARTICULACION	
c **Cultura e Ideología**	d **Eclesial**
1. Segunda escolástica Rubio S.J. (México) Peña O.P. (Lima) Barroquismo Americano	Regalismo. Concilios: Lima 1582 México 1585 Figuras eclesiales: B. de las Casas, Montesinos, Vasco de Quiroga, Pedro Claver, Martín de Porres, etc.
2. Iluminismo Revolucionario Creación Teológica apocalíptica. (Lagunza S.J.) Anticlericalismo de los nuevos gobiernos independentistas. Logias masónicas. Liberalismo (Sarmiento, Juárez) Positivismo (Lemos) Antipositivismo conservador Pensamiento obrero anarquista (J.B. Justo. Argentina 1870) José Martí	Independentistas cristianos con problemas dentro de la Iglesia. Excomunión del cura Hidalgo Figuras eclesiales: Hidalgo, Morelos, Simeón Cañas, Landivar, etc. Huída de los obispos de América Latina. Confiscaciones de bienes de la Iglesia. Carencia de visión de la iglesia ante el proyecto histórico de la independencia Latinoamericana. Romanización de la Iglesia Latinoamericana. (1857) Pio Latinoamérica (1899) Concilio Plenario Latinoamericano en Roma.

"Sentados todos, propone primero el Almirante por sí e por todos su querella, diciendo de cómo aquel padre había sido osado al predicar cosas en tan gran deservicio del rey e daño de toda aquella tierra, afirmando que no podían tener los indios, dándoselos el rey, que era señor de todas las Indias, en especial habiendo ganado los españoles aquellas islas con muchos trabajos y sojuzgado a los infieles que las tenían; y porque aquel sermón había sido tan escandaloso y en tan gran deservicio del rey e perjudicial a todos los vecinos desta isla que determinasen que aquel padre se desdijese de todo lo que había dicho; donde no, que ellos entendían poner el remedio que conveniese".

(Fray Bartolomé de las Casas, Historia de las Indias, L.III, c. 4-5, sobre el Sermón de Fray Anton Montesinos)

"*...los privilegiados en su conjunto, muchas veces, presionan a los gobernantes por todos los medios de que disponen, e impiden con ello los cambios necesarios. En algunas ocasiones, incluso, esta resistencia adopta formas drásticas con destrucción de vidas y bienes*".

(CELAM, Doc. de Medellín, "Paz" n. 17)

1 PERIODOS HISTORICOS DE A.L.	2 MERCADO INTERNACIONAL
3.	Estructura de: Mercado bipolar: Primer Mundo ――――― Tercer Mundo
4. Reajuste Postbélico (1955-65)	Continúa la bipolarización del "Mercado Libre" Primer Mundo ――――― Tercer Mundo Aislamiento del bloque socialista
5. La esperanza "democrática" de los sesenta. (1965-70)	Tripolarización del mercado internacional A	B ――――― Tercer Mundo C A: Países ricos en capital, Tecnología, Recursos Naturales (EE.UU., URSS, . . .). B: Países ricos en Capital, Tecnología, sin Recursos Naturales. (Europa, Japón). C: Países subdesarrollados. Fuerte competencia económica entre EE.UU. Europa y Japón.

3 ARTICULACION	
a Económica	**b Política**
3.	Balance de Poder Guerra fría Democracia Cristiana en Europa (1950)
América Latina	
Ruptura temporal y relativa de los vínculos económicos de América Latina con el mercado internacional, durante y después de cada guerra. América Latina exportador de materias primas (División internacional del trabajo). Indicios de industrialización en el Cono Sur.	Creación de los aparatos institucionales del Estado. Revolución Mexicana (1910-20). Hegemonía política de la oligarquía agro-exportadora. Movilizaciones populares en América Latina (Matanzas en El Salvador; Chile . . .). Alianza de oligarquía con burguesía industrial en el Sur.
4. Articulación Nacional del Capital de EE.UU. Europa, Japón. Plan Marshall y Creación del Mercado Común Europeo. Comienza la expansión de las Empresas Transnacionales. Se acrecienta la *Hegemonía Económica* de EE.UU. sobre el mundo y sobre todo en América Latina.	Inicio de los Bilderberger (1954) (Capitalistas norteamericanos y europeos). Se acrecienta la Hegemonía Política de EE.UU. sobre el mundo y sobre todo en América Latina (The Back Yard)

3 ARTICULACION		
c Cultura e Ideología		d Eclesial
3. Teología de nueva cristiandad Renovación neoescolástica. Maritain. Tristán de Atayde Nacionalismo católico de derecha	Martí Mariátegui Aníbal Ponce Azuela Alejo Carpentier Vasconcelos y filósofos "fundadores" Borges Asturias etc . . .	Consolidación de la personalidad de la Iglesia Latinoamericana. Influjo del Vaticano I y dependencia de Roma. Anticomunismo. Afluencia de "misioneros extranjeros". Episcopado extranjero.
Bipolarización entre el pensamiento eclesial y el latinoamericano, sin convergencia ni diálogo.		Mejoran relaciones con los estados nacionales Guerra Cristera (1926-29) Acción Católica Educación Católica
4. Teología del Desarrollo Economía y Humanismo *Mounier* (Personalismo cristiano)	Siglo de Oro literario en América Latina Vargas Llosa, García Márquez, Gabriela Mistral, Neruda, Asturias, etc.	Auge educación católica. Responsabilidad Cívico-política de los cristianos, D.S.I., y encíclicas papales. La Democracia Cristiana.

"Los Pontífices soberanos, entre ellos Clemente XI, habiendo confiado al Oficio de la Inquisición de España, el deber de velar sobre la fidelidad que todos los vasallos deben a sus Majestades Católicas, y a la misma vez considerando como su deber el fortalecer el trono de nuestro augusto monarca Fernando VII, establece como regla ... que el rey ha recibido su poder y autoridad de Dios, y que habréis de creerlo como artículo de fe divina".

(El Santo Oficio, 1808)

"En este espíritu creemos oportuno adelantar las siguientes líneas pastorales: ...Alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia".

(CELAM, Doc. de Medellín, "Paz" n. 27)

1 PERIODOS HISTORICOS DE A.L.	2 MERCADO INTERNACIONAL
5.	Gran dinamismo del Comercio Internacional y crecimiento económico. Inicio de relaciones económicas con el bloque socialista.
6. De la esperanza a la crisis (1970-73)	Nueva división internacional del Trabajo. Cuatripolarización del Mercado Internacional A B C D A: Países ricos en Tecnología, Capital y Recursos Naturales. B: Países ricos en Tecnología y Capital. C: Países ricos en Recursos Naturales y Capital. (Países árabes, Brasil, Ven. Méx., S. Africa, Rhodesia . . .) D: Países pobres en todo. (Bangladesh; India, Tanzania . . .) Crisis energética y monetaria.

3 ARTICULACION	
a Económica	b Política
América Latina	
4. Inicio de proyectos de integración económica. (ALALC, MCCA). Fundación de la CEPAL Auge de la industrialización por substitución de importaciones en el Cono Sur. Desarrollismo cepalino (Prebich). Alianza para el Progreso.	Intervención de EE.UU. en Guatemala (1954) Crisis del Populismo (G. Vargas, Perón, Figueres, Velasco Ibarra . . .). Movilización popular. Dictaduras anticomunistas (Trujillo, Batista, Somoza, Rojas Pinilla, Pérez Jiménez, etc.) Revolución Cubana (1959) Invasión Playa Girón (1961) Panamá (9 de enero 1964)
5. Expansión de las Empresas Transnacionales. Primera internacionalización de la producción. Creación del mercado global. Inicio de la expansión de los Bancos Transnacionales.	Los Bilderberger (Kennedy; Dean Rusk). Deshielo político. Guerra de Vietnam.
América Latina	
Alianza para el Progreso Auge de la CEPAL Creación de Organismos internacionales de ayuda (BID, AID . . .)	Invasión República Dominicana (1965). (Ultima intervención directa de EE.UU. en América Latina de un total de 784) (G. Casanovas).

3 ARTICULACION		
c Cultura e Ideología		d Eclesial
4. Vekemans (Marginalismo) Houtart, Pin, Bigo, etc. (Revolución cristiana) Revista Mensaje (Chile)		Sindicato cristiano. Movimientos Apostólicos (JEC, JOC, JUC . . .) Anticomunismo
Continúa la bipolarización, más mitigada por los contactos realizados con las ideologías no eclesiales por la JOC, JEC, JUC.		Conferencia Episcopal Latinoamericana. Río de Janeiro (1955) Creación del CELAM (1956) El susto cubano. Entre el terror y la simpatía.
5. Auge de la teoría Marxista. Teoría de la Dependencia (G. Frank, T. dos Santos, Cardoso) Che Guevara	Inicio de la Teología Latinoamericana (Juan Luis Segundo, Lucio Gera, etc.) FERES (Houtart, Poblete) CIAS de los S.J. Teología de la Liberación	Dos tendencias en el compromiso político de los cristianos: a) Democracia Cristiana (freismo) con Iglesia Oficial. a) Democracia Cristiana (freismo) con Iglesia Oficial. b) Compromisos con las organizaciones populares de las comunidades de base. Juan XXIII y las encíclicas sociales. (Mater et Magistra; Pacem in

"La gestión eficaz de un sistema democrático por lo general exige cierta medida de apatía y falta de participación de parte de algunos individuos y grupos".

(Comisión Trilateral, Doc. The Crisis of Democracy, p. 114)

"Las quiebras de la democracia son buen estímulo para imaginar 'la nueva democracia', más real y profunda en la participación y corresponsabilidad".

(Mons. Alfonso López Trujillo, en: Boletín del CELAM, mayo de 1977, p. 3)

"...la fe es un factor importante de cohesión social. Una sociedad, que no cree en nada es una sociedad en disolución. Compartir aspiraciones comunes y sustentar una fe unificadora es esencial para la vida comunitaria".

(Zbigniew Brzezinski: La Era Tecnotrónica. Paidós. Buenos Aires, 1970, p. 366)

1 PERIODOS HISTORICOS DE A.L.	2 MERCADO INTERNACIONAL
6.	Aumento de la competencia en el mercado entre EE.UU. Europa y Japón. Aumento de relaciones económicas con el bloque Socialista y China.
7. De la crisis económica (1974) a la Seguridad Nacional y el Militarismo, (1978)	La "stagflación" (estancamiento económico más inflación). Crisis de empleo a escala mundial. Convergencia de los ciclos económicos de Europa, EE.UU. y Japón por la transnacionalización de la economía, que agudiza la crisis mundial. Penetración de las Empresas Transnacionales y Banca Transnacional en el bloque socialista. Intento de integrarlo al "mercado libre" para superar la crisis. Intento de coordinación económica mundial por la Comisión Trilateral. Confrontación económica entre los países del Norte con los del Sur. Fallidos intentos de un Nuevo Orden Económico Internacional, vetados por las grandes potencias capitalistas.

3 ARTICULACION	
a Económica	b Política
5. Nuevos intentos de integración (Pacto Andino, Cuenca del Río de la Plata, CARICOM . . .) Agotamiento de la Industrialización por Substitución de Importaciones. Marginalización de América Latina en el comercio internacional y deterioro del intercambio comercial.	Fracaso Alianza para el Progreso. (1966) Movimientos Guerrilleros (Che, 1967) Pugna por el poder entre la burguesía nacional y la transnacional. Auge de la Democracia Cristiana. Auge de las clases medias con industrialización. Período de gran dinamismo social. Siglo de oro de la literatura, música y ciencias sociales de América Latina.
6. Gran expansión de la Banca Transnacional. Continúa la expansión de las Empresas Transnacionales. Internacionalización de la producción (Empresas Transnacionales) y primera internacionalización del capital (Banca Transnacional). Articulación global del mercado bajo la hegemonía del capital financiero transnacional. Pérdida relativa de la hegemonía económica de EE.UU. Devaluaciones del dólar. Creación de los Centros Financieros en el Tercer Mundo (Panamá, Bahamas, Singapur . . . 1970).	Crisis de los Bilderberger por divisiones entre intereses del capital nacional y transnacional. La magia diplomática de Kissinger. Pragmatismo político, individualista, poco económico. Pérdida relativa de la hegemonía política de norteamérica. Detente y SALT. Desmoralización en EE.UU. con guerra de Vietnam. Auge en América Latina del movimiento popular. La clase proletaria centro de la lucha política. Crisis de la burguesía. Triunfo de Unidad Popular en Chile (1970)

3 ARTICULACION	
c **Cultura e Ideología**	**d** **Eclesial**
5. Inicio del diálogo y convergencia cultural e ideológica entre cristianos y no cristianos en América Latina.	Terris; Populorum Progressio). Concilio Vaticano II (1962-65) CELAM (1966) Crecimiento de las comunidades de base. Aumento del Movimiento Laical Camilo Torres (1966) Preparación de cuadros Inicio de la Teología de Liberación MEDELLIN (1968)
6. Teología de la Liberación (Gustavo Gutiérrez; H. Assmann; E. Dussel; Bonino, Segundo, etc). Ecumenismo Latinoamericano ISAI Nuevas corrientes Marxistas (Marcuse, Gramsci, Garaudy, etc).	Aplicación de Medellín Dinamismo eclesial Pastoral popular y campesina (S. Miguelito, H. Gallegos, Olanche, Riobamba . . .) Las nuevas encíclias (Humanem Vitae; Octogessima Adveniens; Evangelii Nuntiandi). Cartas pastorales sociales de episcopados Latinoamericanos (Brasileños, Chilenos, Peruanos . . .) Crisis de la Doctrina Social de la Iglesia. Auge de la Teología de Liberación Bogotá 1970 Escorial 1971

3 ARTICULACION	
a Económica	b Política
6. Nueva división internacional del trabajo para América Latina. Super-especialización de los países. Aumento de la dependencia tecnológica y financiera de América Latina.	Eje nacionalista-progresista (Perón-Cámpora; Allende, Velasco, Torrijos, Oduber, López Arellano, Echeverría). Divisiones y dogmatismos en la izquierda latinoamericana. Golpe de Pinochet (1973).
7. Hegemonía de las Empresas y Banca Transnacionales en la economía mundial. Financiamiento de los sectores públicos del Tercer Mundo por los Bancos Transnacionales y cooptación de sus políticas económicas. Crítico endeudamiento de los países del Tercer Mundo. Papel productivo de acumulación y de empleo de los sectores públicos.	Fundación de la Comisión Trilateral (1973) (David Rockefeller, Brzezinski, Carter). Intento de creación de una estrategia global común, basada en un proyecto económico más que político. Se busca estabilidad para lograr crecimiento. Mecanismos estructurales y multilaterales de dominación, con bajo perfil político. Intento de superación del militarismo (altos costos económicos y políticos) por un "civilismo tecnocrático".

3 ARTICULACION		
	c Cultura e Ideología	d Eclesial
6.	Nuevos teóricos de la dependencia y auge de las Ciencias Sociales en América Latina. Praxis común y convergencia ideológica entre cristianos y marxistas.	Grupos sacerdotales (Tercer Mundo, ONIS, Golconda, etc.) Crisis de la Democracia Cristiana Sucre (1972) López Trujillo y el nuevo CELAM
7.	Teología de Liberación (Teología del Cautiverio, Cristología Latinoamericana). Encuentros de México y Detroit (1975) Críticas a la Teología de Liberación (Vekemans Adveniat, Tierra Nueva) Encuentro de Teólogos de Liberación de	Persecución a la iglesia de los pobres (Brasil, Paraguay, Honduras, Riobamba, El Salvador . . .) Los nuevos mártires de América Latina. Distanciamiento de la Iglesia oficial de los regímenes de Seguridad Nacional. Regresión del CELAM. Bipolarización de la Iglesia, reflejo de la división de proyectos históricos entre clases medias y clases populares.

3 ARTICULACION	
a Económica	b Política
7. Crecimiento económico en el conjunto de América Latina pero con violenta regresión en la distribución del ingreso. Crecimiento de los Centros Financieros en el Tercer Mundo.	Reformas (agraria, tributaria . . .) Proyecto político de una "democracia restringida". Derrota de Vietnam, Watergate, CIA, corrupción . . . Desmoralización en EE.UU. Campaña de los Derechos Humanos con fines políticos. Pérdida de hegemonía de EE.UU. en el "mercado libre" y de la URSS en el bloque socialista. Eurocomunismo. Avance del socialismo en Europa. El centro del conflicto mundial se traslada a Africa, Medio Oriente y Mediterráneo. Renacimiento de la dinámica popular en América Latina a pesar de la Seguridad Nacional y el Militarismo. Fracaso del modelo peruano. Miedo de la burguesía mundial ante la crisis económica y la emergencia de alternativa popular. Tratados del Canal, reunión de Washington y la nueva política de EE.UU. hacia América Latina.

3 ARTICULACION	
c Cultura e Ideología	d Eclesial
América Latina, Africa y Asia (Tanzania 1976)	Miedo en la iglesia oficial y esperanza en la iglesia popular, ante la emergencia de una sociedad alternativa.
Neruda († 1973)	Documento de preparación de Puebla.
Ernesto Cardenal	
Exilio y muerte de miles de intelectuales Latinoamericanos (Cristianos y no cristianos).	
Nuevas formas de Teología de Liberación (Teología del Cautiverio, Teología del fetichismo, Teología económica, etc.)	

Segunda Parte

EL CAPITALISMO COMO IDOLATRIA
Y LA MEDIACION TERCERISTA
EN EL ARTE DE DOMESTICAR A LOS DIOSES

EL DIOS MORTAL: LUCIFER Y LA BESTIA.

La legitimación de la Dominación en la Tradición Cristiana

Franz. J. Hinkelammert

La legitimación cristiana de la dominación.

El cristianismo antiutópico —un cristianismo que va contra la esperanza humana— conlleva un pensamiento de legitimación de determinados tipos de dominación. Esta es su diferencia para con el mensaje cristiano que declara vigentes todos los tipos de autoridad y dominación, porque todos son igualmente ilegítimos en la perspectiva escatológica y no se percibe la posibilidad de una praxis de anticipación de la nueva tierra como un más allá de Babilonia. El cristianismo se pone en contra de la esperanza humana en el grado en el cual niega el derecho de tales anticipaciones. El resultado es la legitimación de aquellos tipos de dominación que excluyen la anticipación por la praxis de este más allá de Babilonia. Es antiutópico porque reacciona a la utopía. Sin embargo, estando la utopía en la raíz del cristianismo, tiene que transformar el propio cristianismo. La legitimación cristiana de la dominación se deriva de la negación de la esperanza humana. Por esto está a la vez en contra de lo corporal y sensual en el plano del sujeto, y en contra del "mesianismo" en el plano de la sociedad.

Ahora, no toda negación de la esperanza es, por esto, cristiana. La negación de la esperanza ya existía antes del cristianismo y existe en la actualidad al lado o fuera de él. Por esto habría que preguntar si en el cristianismo antiutópico existe un tipo de negación de la esperanza humana, que sea específicamente cristiana.

Hay una forma de la negación de la esperanza humana que es común a toda dominación en la historia. Se expresa en términos siem-

pre repetitivos en la polaridad virtud-vicio. La dominación-autoridad política y estructura de clases-se representa como la virtud, y movimientos contrarios son denunciados como el vicio. Los movimientos rebeldes en cambio se enfrentan a la dominación argumentando su derecho a vivir, denunciando a la dominación como una minoría que vive de la vida de los otros —se la denuncia por tanto como la presencia de la muerte.

Si queremos analizar la especificidad cristiana de la legitimación de la dominación, no la podemos por tanto buscar en estos rasgos generales del enfrentamiento ideológico entre clases.

La virtud y el vicio en la legitimación de la dominación.

Sin embargo, nos conviene ver estos rasgos comunes de la ideología de dominación siguiendo algunos ejemplos clásicos antes de la era cristiana. Vamos a ver, por tanto, primero como Cicerón enfrenta la conjura de Catilina. Esta conjura de Catilina ocurre en los años 63/62 a.C. Según Cayo Salustio, Catilina mismo entiende su movimiento como una rebelión de campesinos adeudados, expulsados de su tierra. Lo hace decir:

> Nosotros peleamos por la patria, por la libertad y por la vida; a ellos nada les importa sacrificarse por el poder de algunos pocos. Por eso debéis acometerlos con más brío, trayendo a la memoria vuestro antiguo valor. En vuestra mano estuvo pasar la vida afrentosamente en un destierro, y aun pudisteis algunos después de haber perdido las haciendas, quedar en Roma, atenidos a la merced ajena. Porque uno y otro os pareció cosa indigna e intolerable a gente honrada, os habéis metido en este empeño. (1)

En los cuatro discursos de Cicerón contra Catilina se puede ver cómo Cicerón legitima la dominación vigente frente a tal movimiento, y cómo en términos ideológicos transforma el enfrentamiento entre latifundistas y campesinos sin tierra en un enfrentamiento entre la virtud y el vicio.

Eso se dirige primero en contra de la persona de Catilina:

> ¡Qué afortunada será la República si arroja toda esta basura de la ciudad! Con sólo haber salido Catilina ya me parece que la República se haya aliviado. ¿Hay algún crimen o maldad que él no haya tramado durante los últimos años? ¿Qué envenenador, qué gladiador, qué bandolero, qué parricida, qué sicario, qué cohechor, qué falsificador de testamentos, qué libertino, qué disoluto, qué adúlte-

ro, qué mujer infame, qué corruptor de la juventud, qué corrompido, qué perdido hay en toda Italia que no confiese haber vivido íntimamente con Catilina? ¿Qué asesinato se ha cometido en estos últimos años sin su participación? . . .
Y, por otra parte, ¿quién ha poseído mayor poder de captación que él sobre la juventud? Amaba abyectamente a unos, servía con vileza al amor de otros, prometía a unos la realización de sus pasiones, a otros la muerte de sus padres . . .(2)

Lo transforma en un "monstruo" que ha hecho un "pacto increíble del crimen". Todos los crímenes y vicios de la sociedad entera se concentran en él. Sin embargo, todos sus seguidores son como él. Cicerón dice, que están "conjurados por un pacto de sangre", un rumor sobre el cual informa Salustio:

Hubo en aquel tiempo quien dijo que Catilina, concluida su arenga, al tiempo de estrechar a los cómplices de su maldad para que jurasen, les presentó en tazas vino mezclado con sangre humana, y que habiéndolo probado todos después del juramento, según se practica en los solemnes sacrificios, les descubrió de lleno su intención: y añadía que había hecho aquello para que de esa suerte fuesen entre sí más fieles, sabiendo unos de los otros un crimen tan horrendo. Algunos juzgan que estas y otras cosas se fingieron con estudio . . . Yo esto . . . jamás he llegado a averiguarlo (3) .

Por tanto, Cicerón dice sobre los partidarios de Catilina:

. . . el ejército de Catilina, compuesto por veteranos desesperados, groseros libertinos, patanes disipados, gentes que prefieren huir de la ley . . . (4).

Como todo es vicio, también perdieron sus tierras por deudas contraídas para el vicio:

No piensan en otra cosa que en muertes, incendios y rapiñas; han dilapidado su patrimonio, han hipotecado su hacienda, y cuando la fortuna empezó a faltarles —de esto hace tiempo— les quedó el crédito . . . Sin embargo, siguen practicando en la escasez aquel desenfreno de la abundancia (5).

Y concluye:

. . . no se deben contar entre los malos ciudadanos, sino entre los enemigos más perversos (6).

Las razones las busca en su infinita crueldad:

> Ante mis ojos aparecen el aspecto y el furor de Cetego, bañándose, embriagado de alegría, en vuestra propia sangre (7).
>
> Ahora pues, los dioses han decretado que, para gloria de mi consulado, os libre a vosotros y al pueblo romanó de una horrible carnicería; a vuestras mujeres e hijos y a las vírgenes vestales de los ultrajes más crueles; a los templos y oratorios sagrados, a esta hermosísima patria . . . (8).
>
> Quienes maquinan la muerte de todos los senadores, quienes maquinan la ruina de esta ciudad y de todo el universo . . . (9).

Por tanto, los llama "basura", de la cual hay que limpiar la ciudad, de "enfermedad de la república", "pestilencia". A todo esto le da igualmente el nombre de vicio como el nombre de "odio":

> ¿No sabes que cuando Italia sea devastada por la guerra, cuando las ciudades sean saqueadas y las casas ardan, tú perecerás en el incendio del odio? (10).

Del vicio nace el odio, y el odio es el gran fuego que devasta todo. Con esto llega a algo que de nuevo describe Salustio:

> . . .hay muchos que entregados a la gula y al sueño pasan su vida como peregrinando, sin enseñanza ni cultura, a los cuales, trocado el orden de la naturaleza, el cuerpo sirve sólo para el deleite, el alma les es de carga y embarazo. Para mí no es menos despreciable la vida de estos que la muerte . . . (11).

Cicerón por tanto llama a matarlos, y con ellos el odio y el vicio. El enfrentamiento entre virtud y vicio lo describe:

> De un lado, pelea la modestia, del otro, la imprudencia; de uno, el pudor, del otro la disolución; de uno, la lealtad, del otro, el engaño; de uno, el amor patrio, del otro, la subversión; de uno, la firmeza, del otro, la rabia; . . . de uno, la justicia, la templanza, la fortaleza y la prudencia, virtudes que luchan contra la malicia, la cobardía y la temeridad; y finalmente, la abundancia pelea contra la indigencia, la causa buena contra la mala . . . en fin, la esperanza con la desesperación. En una contienda de esta clase . . . ¿creéis que los dioses inmortales no ayudarán a que tantos y tan grandes vicios sean derrotados por la virtud? (12).

La virtud de la abundancia lucha contra el vicio de la indigencia, lo que equivale a la lucha de la esperanza contra la desesperanza. Estos

son los términos de una lucha de clases desde arriba. Toda la contraposición virtud-vicio es la ideologización de esta polarización abundancia-indigencia, con el fin de la legitimación de la dominación. Los que tienen la abundancia, tienen la virtud y la esperanza también. Los que tienen la indigencia, tienen también el vicio y la desesperación. Los dioses inmortales ayudan a esta virtud, mientras el vicio reza en "un santuario de crímenes" (13).

Al vicio se agrega por tanto el acto sacrílego.

Y ahora atacas abiertamente a la República, has decidido destruir los templos de los dioses inmortales . . . (14).
Habla del peligro de "esta guerra espantosa y sacrílega" (15).

A este odio Cicerón contesta también con odio, pero este odio es otro; es un odio que salva:

Y si este odio me amenazara, la naturaleza de mi espíritu me ha hecho considerar gloria y no odio al odio concitado por la virtud" (16).
¡Oh mísera tarea, no sólo la de gobernar, sino la de salvar la República! . . .
No me importa, quirites, soportar la tempestad de ese odio injusto con tal que desaparezca el peligro de esa guerra espantosa y sacrílega (17).

De hecho Cicerón promueve la guerra porque está seguro poder ganarla. Por lo tanto no se enfrenta a la conjura cuando aún estaba muy limitada en sus dimensiones. Evita cualquier medida para sofocarla o para conceder frente a las exigencias. Cicerón busca la masacre:

Si ordeno matar a este cabecilla de la conjuración, algunos creerán que no hay por qué temer, pero será por poco tiempo porque el peligro permanece, está dentro de las venas y la sangre de la república. Al igual que los hombres gravemente enfermos cuando el calor y la fiebre agita su cuerpo, al beber agua fría parecen aliviarse, pero luego caen en un estado más grave. De esta misma forma, la enfermedad de la república se aliviará matando a éste, pero mientras sigan vivos los demás contagiarán el peligro (18).

En nombre del "supremo interés de la patria" declara lícitos todos los medios:

Y juzgo que cuando se trata de la salvación de la República no hay nada suficientemente cruel, sino que cualquier decisión que tomemos es humanitaria y compasiva (19).

> Deberíais temer mucho más que con vuestra indulgencia no parezcáis crueles con la patria, antes de castigar con rigor a tan implacables enemigos (20).

Los que luchan por la salud común tienen no solamente el derecho sino el deber de gozar de su propia crueldad:

> A mí, en verdad, me parece que tiene el corazón endurecido el que no busca en el dolor y los tormentos del culpable algún alivio a su dolor y algún consuelo a sus tormentos (21).

En nombre de esta indulgencia llama a los dioses:

> Y tú, Júpiter Optimo Máximo . . . a quien llamamos protector de nuestro Imperio, aleja a este malvado y a sus aliados de tu templo y de los demás, aléjale de los techos y las paredes de la ciudad, de la vida y las haciendas de todos los ciudadanos; castiga a los enemigos de los buenos, a los adversarios de la patria, a los saqueadores de Italia, conjurados por un pacto de sangre y una alianza infame; castígalos, vivos y muertos, con los suplicios eternos (22).

Al alivio, que busca en el dolor y los tormentos del culpable le agrega así la contemplación gozada de suplicios eternos. Sobre ellos dice:

> Así es que, para que algún temor exista en esta vida para los malos, la sabiduría de nuestros antepasados quiso dar a entender que se hallaban preparados en los infiernos suplicios semejantes para castigar a los impíos . . . (23).

En verdad, no sólo por el temor, sino más bien para que el goce de la venganza sea pleno. Después de la victoria llama de nuevo a Júpiter y afirma haber actuado con él:

> Por esto, los que han intentado llevar el fuego criminal, no sólo a vuestros domicilios y casas, sino también a los templos y santuarios de los dioses, son dignos de un odio y un suplicio aún mayores. Si dijera que yo sólo me he enfrentado a esos malvados, pretendería demasiado y sería insoportable. Júpiter fue quien se enfrentó, Júpiter quien quiso que el Capitolio, estos templos, toda la ciudad, fueran salvados. (24).
> Por todo esto, quirites, ya que se ha dispuesto ante los altares una acción de gracias, celebrad estos días con vuestras esposas e hijos (25).

Júpiter le dará también su recompensa:

Porque, desde luego, tengo la suficiente confianza en los dioses protectores de este Imperio para creer que me darán la recompensa que me merezcan mi celo y mis servicios; y si sucediesen las cosas de otra forma, yo moriré con valor y sin disgusto porque la muerte jamás puede ser deshonra para el varón esforzado, ni prematura para el consular, ni desgracia para el sabio (26).

Pero tampoco no da por solucionado el problema totalmente. Promete, más bien:

Yo cuidaré de que vosotros no tengáis que preocuparos de esto por más tiempo, para que así gocéis de ahora en adelante de una paz perpetua (27).

Para que los ciudadanos tengan esta paz perpetua, a Cicerón le toca otro destino:

Veo, pues, la guerra eterna que deberé seguir contra todos los malos ciudadanos (28).

De la batalla final nos dice Salustio:

"Ultimamente, de todo aquel ejército, ni en la batalla ni en alcance se hizo siquiera un ciudadano prisionero; de tal suerte habían todos mirado tan poco por sus vidas, como por las de sus enemigos (29).

Apenas dos décadas después de la derrota de Catilina, la República romana cayó y fue sustituida por el régimen de los emperadores. Una de las causas principales fue su incapacidad de solucionar el problema agrario.

Es sorprendente, con qué perfección ya en Cicerón se encuentra aquel esquema de la legitimación de la dominación, que constantemente vuelve durante dos milenios y que hoy todavía es básico para la legitimación. Sin excepciones, todos los elementos de la legitimación de la dominación que Cicerón ofrece, se repiten hasta hoy. Hemos mostrado esto detalladamente para la autointerpretación de la Junta Militar en Chile (30).

Siempre se trata de hacer ver la defensa de la vida humana como una erupción de vicios, frente a los cuales la dominación se afirma como la virtud. Esta afirmación de la virtud es inevitable para la dominación, porque no puede afirmar jamás sus intereses materiales. Los transforma por tanto en virtud, transformando a la vez los intereses materiales de los que luchan por la vida en vicios. Efectivamente, la lucha ideológica de parte de la dominación no tiene otra posibilidad de actuar.

Por otro lado, los que afirman sus intereses materiales de la vida, no lo pueden hacer sino afirmando los derechos materiales del cuerpo y por tanto de la sensualidad. Nunca afirman solamente intereses materiales, sino siempre a la vez afirman el cuerpo liberado como perfección humana. La ideología de la dominación toma, por tanto, cualquier intento de afirmar el derecho del cuerpo a liberarse como pretexto para construir su imagen del vicio, en relación a la cual se afirma como representante de la virtud, que se transforma por tanto en negación del cuerpo liberado. Lo que desde el punto de vista de la dominación aparece, por tanto, como una polaridad entre virtud y vicio, desde el punto de vista de los dominados aparece como una polaridad entre ley y cuerpo liberado, entre cumplimiento ciego de normas y derecho de la vida en el sentido más pleno, entre intereses camuflados de minorías dominantes e intereses abiertos de mayorías dominadas.

La ideología de la dominación tiene, por tanto, una doble preocupación. Frente a movimientos de rebelión siempre busca encontrar una manera para mostrar la rebelión como resultado del vicio. Por otro lado, teme igualmente movimientos populares relativamente apolíticos, que propagan una moral del cuerpo liberado. La moral del cuerpo liberado es la otra cara del cuestionamiento de la legitimidad de la dominación, y por tanto la ataca igualmente como viciosa, aunque no haya todavía llegado a la rebelión y aunque no tenga la más mínima intención de hacerlo. La virtud se opondrá también a ella. Aunque la división no sea tajante, podemos por tanto distinguir entre movimientos que parten de intereses materiales y desarrollan a partir de ellos una ética del cuerpo liberado, y otros que parten al revés, sin llegar necesariamente a la rebelión, aunque la ética del cuerpo liberado siempre contiene potencialmente la rebelión. En el caso de la conjura de Catilina tenemos el primer caso. Por otro lado, en Tito Livio se cuenta la historia de las *baccanalias,* que se parece mucho al segundo caso. Tomamos de nuevo un ejemplo de la era precristiana para poder preguntar cuáles especificidades de la legitimación de la dominación aparecen con el cristianismo.

Livio escribe su libro alaredEdor del año 28 a.C. Las *baccanalias,* a las cuales se refiere expresamente, ocurren en el tercer y segundo siglo a.C. y son prohibidas en el año 186 a.C. Llegaron en el tercer siglo a Italia, y se difundieron rápidamente. El Cónsul Postumius hace una campaña en contra, que termina con la prohibición.

Las *baccanalias* no son libremente accesibles, sino solamente después de una iniciación, y de los miembros se pide un completo silencio sobre lo que ocurre. Forman por tanto, una especie de asociación secreta. Las reuniones se hacían en la noche. Livio dice sobre ellas:

> Cuando el vino había destruido la conciencia, cuando la noche y la mezcla de hombres y mujeres, de la edad tierna con la mayor, había

aniquilado cualquier resistencia del pudor; entonces aquí había seducciones de toda índole, porque cada uno encontró aquella voluptuosidad hacia la cual sentía la atracción mayor. Pero no siguió siendo el único crimen el hecho de que adolescentes nacidos libres y mujeres realizaran impudicias; sino que de este mismo taller salían falsos testimonios, falsos sellos, testamentos y acusaciones. Igualmente envenenamientos y asesinatos de familiares, después de los cuales no era posible encontrar los cadáveres.

Si algunos se resistieron a la deshonra, o si fueron demasiado tímidos para ejercerla en los otros, fueron ofrendados como sacrificio (31).

El mal se difundía como una "enfermedad contagiosa". Participaba sobre todo el pueblo, pero también hombres y mujeres de alto rango. Estas mujeres en general eran las sacerdotisas. "No tener nada como pecado era entre ellos la ley fundamental de la religión".

Después Livio se refiere al discurso acusatorio del Cónsul Postumius:

Quirites, ¿quieren hacer soldados de adolescentes consagrados por tal juramento? ¿Quieren confiar las armas a esta gente del santuario vergonzoso? Ellos cubiertos por sus propias y las ajenas impudicias, ¿tendrían que desenvainar la espada por la castidad de mujeres y niños de vosotros? . . .
El mal crece y aumenta día por día. Es tan grande, que ya no le es suficiente las propiedades de algunos: está orientándose hacia todo el Estado . . .
Porque nada tiene una apariencia tan engañosa como una religión falsa.

Como resultado, más de siete mil hombres y mujeres fueron arrestados, de los cuales la mayoría fueron condenados a muerte. "Las pecadoras condenadas se entregaron a sus parientes . . . para que ellos las ajusticiaran en secreto".

Se trata, de nuevo, de un movimiento que es considerado vicioso, y que se enfrenta en nombre de la virtud. Cuando Livio publica su historia, lo hace con una intención determinada. Durante el primer siglo a.C., las *baccanalias* y otros cultos de misterio habían vuelto a aparecer, y la prohibición de antes ya no se aplicaba más. Livio quiere llamar la atención sobre este hecho para llamar a repetir los acontecimientos del año 186 a.C.

A partir de estos dos ejemplos —la conjura de Catilina y las *baccanalias* —se podría escribir, con sólo repeticiones, la historia de

levantamientos populares y de movimientos que reinvidican los derechos del cuerpo hasta hoy. Solamente hay pequeños cambios en los tipos de perversiones que la virtud de la dominación imputa a tales movimentos.

Sin embargo, el caso de Livio es muy interesante porque se refiere a aquel ambiente popular —los cultos de misterio de la antigua Roma— en el cual el cristianismo se transforma en un movimiento masivo.

Siendo el cristianismo temprano también una asociación secreta con sus reuniones nocturnas, la virtud de la dominación les imputa igualmente estas perversiones. Guignebert lo describe así:

> Los malintencionados hacían recaer sobre ellos (los cristianos) las viejas acusaciones surgidas del antisemitismo: las del homicidio ritual y las orgías secretas; complicadas con refinamientos indecentes.
> . . . el pueblo los odiaba en razón de la singularidad de sus vidas y de los rumores abominables que corrían acerca de sus asambleas (32).

Sin embargo, no se trata de "las viejas acusaciones surgidas del antisemitismo". En aquel tiempo se trata de las viejas acusaciones en contra de las *baccanalias.* En Livio ya están todas. Ellas son un instrumento general que también el antisemitismo de aquel tiempo usaba. Pero no tienen en él su origen. Su origen está en la virtud, en nombre de la cual habla la dominación, e imputa a sus respectivos adversarios tales perversiones. A través de esta imputación recién es explicable que "el pueblo los odiaba" , y no al revés. Igualmente llamativa es la ingenuidad con la cual el historiador habla de "malintecionados" que imputan estas perversiones a los cristianos. Igual malinteción sale de la boca de Cicerón y Livio; pero también posteriomente en todos los lugares donde aparecen estas acusaciones; hasta hoy día en las campañas anticomunistas.

En cuanto a las orgías secretas que imputaban a los primeros cristianos, se hablaba de "ritos obcenos y relaciones sexuales en contra de la naturaleza" (33).Pero como se denuncia el vicio en los primeros cristianos, igualmente se les imputa el odio. Son llamados *"odium generis humani",* o, para decir lo mismo en términos actuales, enemigos de la sociedad abierta. (34). El odio popular en contra de los cristianos se entendió como odio al odio. Por tanto, la persecución de los cristianos se hace en nombre de la virtud, y por el hecho de que tampoco rindieron culto a los dioses; por blasfemia y ateísmo. Pero detrás de esta defensa de la virtud de nuevo está la legitimidad amenazada de la dominación.

La Virtud en Nombre de la Muerte.

Tanto Cicerón como Livio denuncian el vicio como muerte. Pero por eso no llegan a afirmar la virtud como vida. La virtud es para ellos más bien una forma diferente de orientarse por la muerte. Es la muerte heroica confrontada a la esclavitud hacia la muerte por el vicio. Desde este punto de vista no se acepta ninguna ética del cuerpo liberado. Sin embargo, esta ética del cuerpo liberado es la ética básica del cristianismo temprano.

En la filosofía de Séneca se elabora esta ética de la muerte heroica subyacente en Cicerón y Livio. Por tanto, ella puede servir como puente para entender los nuevos elementos que entran en la legitimiación del poder a través del cristianismo.

El pensamiento de Séneca gira alrededor de la polaridad muerte y vida. Sin embargo, su conceptualización de la vida llega a ser solamente otra conceptualización de la muerte. Por un lado percibe una vida en función de la muerte —los impulsos de la carne de Pablo—, y por otro una muerte, que es la última instancia de la vida. A la muerte, como última instancia de la vida, la ve mediatizada por la pobreza, que es desprendimiento interno en relación a los bienes poseídos. Es esta muerte como última instancia de la vida, la que en Pablo es sustituida por el reino de la gracia y de la vida.

Séneca se refiere a la vida en función de la muerte siempre en términos negativos. Habla hasta de una esclavitud. Es vicio. "El vicio es cosa baja, abyecta, sórdida, servil, sujeta a muchas pasiones crueles" (35). El que se somete a tales pasiones actúa contra la "naturaleza" y se hace "esclavo de la codicia, del temor y de la fortuna" (36) Quien sigue estas pasiones muerto en vida, vive la noche:

> Temen a la muerte y se sepultan vivos en ella, siendo de tan mal agüero como las aves nocturnas. Aunque pasan la noche entregados al vino, a las viandas y entre perfumes, no puede decirse que celebran festines, sino banquetes fúnebres . . . Por esto no hay nada más repugnante que el cuerpo de estos que se dedican a la noche. Su color es el de los enfermos: están pálidos, lánguidos y llevan carne muerta sobre cuerpo vivo. Y no es éste sin embargo, su mayor mal, porque tienen el espíritu envuelto en tinieblas, estúpido, ofuscado y enamorado de su ceguedad . . .
>
> ¿No te parece que viven contra la naturaleza los que beben en ayunas y llenan de vino sus venas vacías aún, y pasan a la comida cuando ya están ebrios? . . . El vino, dicen aquellos, es mucho más agradable cuando no nada sobre la comida y penetra libremente en

los nervios; la embriaguez es mucho más dulce con el estómago vacío . . .
Para mí, están todos estos en el rango de los muertos . . ." (37).

Se trata de la descripción del reino de la muerte; y llama la atención el parecido de estos pasajes con el lenguaje de Pablo, cuando habla de la entrega a los impulsos de la carne.

Séneca contrapone a esta visión de la vida en función de la muerte otro tipo de vida. Sería una vida según la "naturaleza", sin que él pueda dar una sistematización de las reglas para tal vida. Sería una vida "sin voluptuosidades", a la cual la vincula con una romántica del campesino: "Beber después de comer es muy común y así lo hacen los campesinos, que ignoran las voluptuosidades" (38). Como no da reglas para el buen vivir, desarrolla un principio, a partir del cual este buen vivir puede ser conseguido. Habla de la "gran libertad" por conseguir, (39) que pone al hombre por encima de ser "esclavo de la codicia, del temor y de la fortuna". En la base de esta codicia y de este temor, él ve el temor a la muerte. Por tanto, la gran libertad será perder el temor a la muerte. Si vive superando el temor a la muerte, el hombre es libre.

La máxima virtud es por tanto perder el temor a la muerte, y esta virtud alcanza el hombre en cuanto esté dispuesto a terminar con su vida, es decir, a suicidarse. No se trata de un llamado al suicidio, sino de un desprendimiento tal del deseo de vivir, que el suicidio está presente en cada situación como alternativa de libertad frente a los apremios de la vida.

> ¿Te agrada vivir? Vive. ¿No te agrada vivir? Puedes volver al punto de donde saliste. Muchas veces te has hecho extraer sangre para aliviarte un dolor de cabeza: para debilitar el cuerpo se abre la vena; no es necesario hacerse ancha herida en el pecho: un punzón basta para abrir el camino de esa gran libertad, y ese descanso sólo cuesta un momento (40).

Todos están libres a partir de la muerte, y en cualquier momento:

> No imagines que solamente los esclarecidos y varones de la antigüedad supieron romper los lazos de la esclavitud humana; que solamente Catón pudo arrancarse con sus propias manos la vida que el puñal no le había arrebatado. Personas hay de última condición que, por esfuerzo de su valor, se han puesto en plena libertad, y viendo que no pueden morir cómodamente, ni elegir a su gusto instrumento para quitarse la vida, han aprovechado lo primero que han encontrado, y de cosas que por su naturaleza eran inofensivas, han hecho armas (41).

Existe en Séneca un ansia de escapar a la muerte, y la muerte libre le aparece como el vencimiento de la muerte.

> En nada debemos satisfacer tanto a nuestro espíritu como en la elección de la muerte; que salga por donde quiera, por el hierro, por la cuerda o por el veneno; ¡apresúrese y rompa los lazos de su esclavitud! Si debemos satisfacer a los demás en la manera de vivir, a nadie debemos satisfacer más que a nosotros mismos en la manera de morir. La muerte que nos agrada es la mejor (42).

A través de la disposición a la muerte libre, se vence la muerte.

> De todas las cosas que parecen terribles, ninguna hay que sea invencible, habiendo sido vencidas ya por muchos. Mucio, venció al fuego; Régulo, al tormento; Sócrates, al veneno y Catón a la muerte (43).

Habla de "despojarse del amor a la vida" (44), y desemboca en el enamoramiento de la muerte. La virtud se transforma en una anticipación de la muerte. Lo expresa a través de preguntas retóricas:

> ¿Por qué vacilamos en satisfacer nuestros deseos y conceder a nuestros sentidos toda clase de placeres, mientras son capaces de saborearlos y nos lo pide la edad? ¿Por qué anticipar con la sobriedad el rigor de la muerte y privarnos ahora de lo que ella nos quitará algún día? (45).

Virtud se transforma en "anticipar con la sobriedad el rigor de la muerte". La disposición al suicidio es la última instancia de esta virtud, y la vida virtuosa es la extensión de esta disposición a morir —la libertad a través del suicidio— a todos los actos humanos. Se trata de un desprendimiento de la vida en nombre de la muerte. En esta visión la muerte deja de ser un mal: " . . . ni la muerte misma es un mal. ¿Cómo ha de serlo, si constituye el derecho común de todos los hombres? " (46).

La clave de la virtud que nace de la anticipación de la muerte es la pobreza. Frente al mundo exterior, el desprendimiento de la vida por la anticipación de la muerte es pobreza.

> Comienza por desprenderte del temor a la muerte, que es el primer yugo que se nos impone: deshazte en seguida del temor a la pobreza y para comprender que no es un mal, compara el semblante del pobre y del rico (47).

Pobreza es sobriedad. " . . . se necesita sobriedad, que es pobreza voluntaria" (48). Esta pobreza voluntaria la distingue de la extrema

necesidad. Frente al peligro de caer en extrema necesidad, de nuevo llama a la "gran libertad" que a través del suicidio cada hombre puede adquirir:

> Pero si cae en extrema necesidad, en su mano tiene liberarse de ella enseguida y no quedar como carga de sí mismo (49).

Del suicidio se deriva la pobreza voluntaria como virtud. De la siguiente manera la percibe:

> He llegado a mi casa de Albano muy avanzada la noche, fatigado por el camino, más incómodo que largo. Nada encontré preparado más que mi apetito, por cuya razón me acosté para descansar y esperar con paciencia la tardanza de mi cocinero y repostero, pensando que nada hay molesto cuando se recibe con moderación, ni nada que nos desagrade si no consentimos en el desagrado . . . Nadie puede tener lo que desea, pero todo el mundo puede dejar de desear lo que no tiene y recibir alegremente lo que se presenta (50).

El pobre es aquel que se deja servir con modestia,no el "cocinero y repostero" que sirven.

De esta manera Séneca llega a establecer dos reinos del comportamiento humano. Pero en realidad la oposición entre los dos reinos no es aquella de vida o muerte. Se trata más bien de dos reinos de la muerte superpuestos. Por un lado, un reino de la muerte constituido por el temor a la muerte, que Séneca describe como reino de la voluptuosidad. Por otro lado, el reino de la muerte, que es concientemente anticipada por el hombre de virtud, que por tanto se desprende de la vida en el acto de la pobreza voluntaria. El primer tipo de comportamiento es producto del temor a la muerte, que aplasta. El segundo tipo es producto de la vivencia consciente de la muerte y su anticipación en la vida. A este segundo tipo Séneca lo llamada la virtud. Esta virtud la describe como de acceso universal. Hasta el esclavo se puede liberar de la esclavitud, suicidándose, Sin embargo, de hecho describe el tipo de virtud que es normalmente producido por todas las clases altas de la historia en cuanto que su cultura se sofistica. Hay gran semejanza con el ideal del "caballero cristiano", del "gentleman", del "oficial prusiano" y muchos más. Hasta la doctrina social de la iglesia católica vive en los términos de esta virtud, aunque sustituya el suicidio individual del estoico por el suicidio colectivo en nombre de los "valores eternos" de la burguesía.

Sin embargo, en la legitimación burguesa de la dominación esta libertad por el suicidio individual tampoco desaparece. Así dice Locke:

> Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y median-

te algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con que aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno. Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con solo que se niegüe a obedecer las voluntades de su señor (51).

A pesar de semejanzas iniciales, la postura paulina es radicalmente distinta. También Pablo conoce este primer nivel de comportamiento que nace del miedo a la muerte, que lleva a la simple aceptación de los "impulsos de la carne" (Rom. 13,14). Pero en Pablo la superación de este reino de la muerte no está en la anticipación consciente de la muerte, no es "anticipar con la sobriedad el rigor de la muerte". La anticipación a través de la cual Pablo trata de superar este reino de la muerte es precisamente anticipación de la vida. Pero como la muerte es final de la vida, él puede efectuar solamente esta afirmación de la vida en nombre de un más allá de la muerte: la nueva tierra como la vida por anticipar. Pero no puede hacerlo sino afirmando al hombre como hombre en comunidad. La anticipación de la vida, por tanto, se efectuará por la mediación de todos los actos humanos por el amor al prójimo. Donde Séneca mediatiza todos los actos por la muerte, Pablo los mediatiza por el amor al prójimo, que anticipa la vida de la nueva tierra. También el caso de Pablo se trata de un desprendimiento de los "impulsos de la carne" y de las "pasiones". Pero este desprendimiento no resulta en nombre de una pobreza voluntaria, que anticipa la muerte. Ocurre en nombre de la vida en comunidad del hombre. Para que la comunidad humana pueda vivir, siempre hace falta que todos estén dispuestos a ceder a los otros sus derechos a vivir, y por tanto nadie puede vivir de una manera sin mediatizar sus impulsos. Pero la mediatización en Pablo es la comunidad, mientras en Séneca es la muerte. Pero esta comunidad que mediatiza es la vida y la anticipación de la nueva tierra.

En Séneca, en cambio, el hombre está totalmente abandonado a sí mismo. Ni pide comunidad ni la ofrece. La Epístola CIII lleva el título "El hombre ha de precaverse principalmente del hombre": "Las fieras luchan por hambre o defendiéndose, el hombre goza en hacer perecer al hombre" (52). Habla también de los deberes del hombre, pero concluye: "¿Qué ganarías viviendo así? Que si te hacen daño, al menos que no te engañen" (53). Se desprende por tanto de cualquier tentación de confianza en el hombre: "Solamente hay choques cuando todos pasan por el mismo camino" (54). Y esta renuncia a la comunidad humana de nuevo se afirma, en última instancia, en la posibilidad del suicidio. Se trata de una visión del mundo, en la cual lo específico del hombre es poder suicidarse, y para la cual la desaparición de la

muerte es lo único terrorífico imaginable.

La ética paulina en cambio se constituye precisamente por la anticipación de la nueva tierra —esta tierra sin la muerte— y presenta algo que en el estoico tiene que producir horror. Para el estoico no puede haber libertad donde no hay muerte, porque la libertad es una forma de comportarse frente a la muerte. Lo único inmortal que él puede concebir sin horrores es la inmortalidad de la muerte ". . . la sabiduría y la virtud son el bien cierto y eterno, y lo único inmortal que alcanzan los mortales . . . En tu casa tienes todos los bienes de que te crees dueño, pero no te pertenecen; porque nada hay estable para el que se encuentra enfermo, ni eterno para el que es frágil" (55).

Siendo la sabiduría y la virtud la anticipación de la muerte, el hombre se inmortaliza añorando la muerte. La muerte llega a ser el lugar propio de la inmortalidad. Un conservador moderno expresa la misma idea en estos términos: "Pronto ya no se comprenderá, como podía decir el viejo Clemenceau: 'De vez en cuando hay que agacharse encima del abismo, para respirar el respiro de la muerte; entonces todo vuelve a su equilibrio " (56).

Para Pablo, en cambio, esta tierra no se compone de cosas que únicamente perecen. No es eterna para el propietario privado, pero sí para el hombre en comunidad, que la tiene como suya más allá de la muerte. Siendo para el estoico la desaparición de la muerte el máximo horror y la pérdida de la libertad, para Pablo la muerte es el horror: libertad para Pablo es que no haya más muerte. Y mientras en Séneca se vence la muerte por la aceptación de la muerte —por el enamoramiento de ella en el suicidio— en Pablo se vence la muerte por la afirmación de la vida de una nueva tierra más allá de la muerte. La inmortalidad en Séneca es la muerte inmortal. En Pablo, en cambio, es la resurrección a pesar y en contra de la muerte. La muerte es enemiga. Para Séneca la muerte es un bien, para Pablo la máxima expresión del mal.

Por tanto, el vencimiento sobre la muerte en Pablo pasa por la muerte. Solamente el que pasa por la muerte la puede vencer. Pero no cada cual puede vencer la muerte. Solamente Jesús la pudo vencer, y por tanto es Cristo. Pero la vence pasando él mismo por la muerte. El cae en las garras de la muerte, pero las rompe.

Por esto, la muerte de Jesús no es muerte idílica, como lo era la muerte de Sócrates. En el fondo la muerte de Sócrates es también un suicidio, por lo menos en la forma en que Platón la relata. Sócrates es condenado a morir. El asume la condena como voluntad propia, toma la copa con el veneno y se suicida. Sócrates nantiene su libertad haciéndose él mismo el ejecutor de su muerte. Se trata de la misma libertad

de la cual Séneca habla. Jesús en cambio es ejecutado. Sócrates no experimenta ningún temor a la muerte. Jesús, en cambio, suda sangre por temor a la muerte.

Para entender el significado de muerte en Pablo, es decisivo insistir en el hecho de que Jesús no es ejecutor de su muerte. Todo el significado de la teología paulina de la justificación y del raciocinio sobre la satisfacción divina, se pierde en el momento en el cual Jesús es interpretado como el "verdadero" ejecutor de su propia condena. La libertad paulina es entonces sustituida por la libertad estoica, y la crucifixión se convierte en un gigantesco suicidio en honor a Dios. De hecho, se transformaría en un sacrificio pagano.

En el sacrificio pagano se establece una relación entre el sacerdote y dios, dentro de la cual se da satisfacción a dios a través de la muerte sustitutiva de algún ser viviente. La finalidad del sacrificio, por tanto, es la muerte del sacrificado, y esta muerte es sustitutiva para la muerte de los hombres que sacrifican. El dios se da por satisfecho por el hecho de la disposición documentada de concederle el derecho de dar muerte a los hombres. Este derecho del dios no es ejecutado, sino sustituido por la muerte del ser viviente sacrificado. Esta es la muerte que libera. En la teología paulina, en cambio, la visión del sacrificio es diferente.

La muerte no es finalidad del proceso. Por tanto la comparación preferida es la del sacrificio de Melchisedech, que ofrece pan y vino, es decir, símbolos de fertilidad y de vida. El sacrificio pagano en cambio ofrece símbolos de la muerte. Según Pablo, la finalidad del sacrificio de la crucifixión no es la muerte de Jesús. Al contrario. La finalidad de la vida de Jesús es anunciar la vida y prepararla. Se trata de un sacrificio en un sentido cambiado. Jesús viene a anunciar la vida. Sin embargo, la anuncia en un mundo en el cual se mata a aquel que anuncia la vida. Su finalidad es el anuncio de la vida, no la muerte. No es un suicida. Sin embargo, el que anuncia en este mundo la vida plenamente, es llevado a la muerte. La muerte de Jesús, por tanto, está implícita en su anuncio de la vida. El mundo mata a aquel que anuncia la vida. No lo hace por error ni por mala intención: el mundo es así, matará a aquel que anuncia la vida. Este carácter del mundo —matar a aquel que anuncia la vida— lo vincula Pablo de nuevo con la Ley. El mundo regido por la Ley no es capaz de reconocer la vida que le está anunciada. El pecado, que acecha a espaldas de la Ley, impide que se reconozca este anuncio de la vida. El pecado, por tanto, hace matar a aquel que anuncia la vida. Lo hace matar en nombre de la vida. El anuncio de la vida aparece como muerte, y la muerte del que anuncia la vida aparece como vida. El anuncio de la vida aparece como ofensa a Dios.

En Pablo es el poder del pecado que se muestra en la crucifixión

de Jesús. Este poder se debe a la Ley, aunque la Ley fue dada para la vida. Es Ley de Dios. Pero a través de la Ley de Dios, el poder del pecado es tal que puede matar a Jesús —hijo de Dios— que anuncia la vida. El pecado usa la Ley de Dios para poder matar al hijo de Dios. El pecado se transforma en crucificador, que actúa al amparo de la Ley. La Ley misma entra en contradicción. Dada para la vida, lleva a al muerte del que lleva a la vida. A través de la crucifixión la Ley se autoelimina. Y en la resurrección es sustituida por el amor —amor a Dios y amor al prójimo. La Ley perdió su fuerza. En la resurrección es visible el portador de la vida, y la fuerza de la Ley está quebrada. Por tanto, en Pablo no se trata de que en un sentido literal e intencional Jesús sacrifica su vida. La finalidad de su vida es el anuncio de la vida, sin embargo la consecuencia es su muerte. Cristo acepta la muerte como una consecuencia.

Aparece por tanto una imagen de Dios que renuncia al uso de su poder para salvar la vida de su hijo. Por esta renuncia también acepta el sacrificio, pero tampoco para este Dios la muerte es finalidad. Es también en este caso aceptación de una consecuencia del anuncio de la vida. La muerte de Jesús es necesaria en el grado en el cual Dios no interfiere en la libertad humana. Podría salvar a Jesús únicamente interfiriendo con esta libertad. Dios, sin embargo, se decide por la libertad del hombre, lo que hace inevitable el sacrificio de su vida. Solamente la crucifixión y resurrección de Jesús pueden superar la Ley y abrir de esta manera paso a la vida.

Crucificador, por tanto, es el pecado. En el sentido nítido no lo es ningún hombre ni Dios. Los hombres que lo crucifican creen servir a la vida: mejor la muerte de un hombre que la de todo un pueblo. Jesús tampoco efectúa un suicidio, sino acepta la consecuencia del anuncio de la vida. Tampoco Dios condena a su hijo a la crucifixión, sino cae en la misma consecuencia aceptando la libertad humana.

La crucifixión está vista, por tanto, como un sometimiento de Jesús bajo el reino de la muerte, mientras la resurrección está vista como la derrota de la muerte en su propio reino y la sustitución del reino de la muerte por el reino de la vida. Pero en todo este contexto la muerte es vista como rey efectivo de un reino del pecado y Pablo la trata como sujeto que actúa en el pecado.

Babilonia, la autoridad y la Bestia. El Apocalipsis.

Mientras de la visión que tenían los participantes de las *baccanalias* del sistema de dominación no sabemos nada y de Catilina casi nada —como la represión no hizo prisioneros, tampoco conservó documentos

de ellos— sabemos mucho más cómo los primeros cristianos cómo percibían el sistema de dominación. Lo llamaron Babilonia, que vive de la sangre de aquellos sobre los cuales imponía muerte, duelo y hambre. Detrás de Babilonia percibían la bestia —el Anticristo— que se servía de la autoridad que Dios había dado. Su expectativa era sufrir la persecución hasta el día del señor, en el cual se va a dar "vuelta a la tortilla" y todo el horror del sistema va a caer sobre él. Su posición es por un lado clasista, pero por otro lado se nota el odio popular en contra de los cristianos. La venganza caerá no solamente sobre el poder de dominación, sino también sobre todos los que participaron en la persecución de los cristianos. Toca por tanto a "libres y esclavos, a pequeños y grandes" (Apoc. 19,18).

La autoridad aparece más bien como el lugar en el cual actúan las "fuerzas sobrenaturales del mal" (Efe. 6,12). Esta imagen es más expresa en los capítulos 17 y 18 del Apocalipsis, que se refieren al juicio sobre Babilonia. Babilonia es el imperio y por tanto la cúpula de las autoridades. Se la muestra como la gran prostituta, con la cual los reyes de la tierra y sus habitantes pecan:

> Ven, voy a mostrarte el juicio de la famosa prostituta establecida al borde de las grandes aguas. Con ella pecaron los reyes de la tierra y con el vino de su idolatría se emborracharon los habitantes de la tierra (Apoc. 17,1-2).

En la idolatría participan todos, y con Babilonia pecan todos los reyes. Se levanta así en cúpula de la autoridad. Su color, sin embargo, es el color de la sangre. Es mantenida en su poder por la bestia, que es una fuerza sobrenatural del mal:

> Dicho esto, me llevó al desierto: era una nueva visión. Ahí una mujer estaba montada en una bestia de color rojo. La bestia estaba cubierta de títulos y frases que insultaban a Dios y tenía siete cabezas y diez cuernos. En cuanto a la mujer, vestía ropas de púrpura y rojo escarlata y brillaba con el oro, las piedras preciosas y las perlas. Tenía en la mano una copa de oro, llena de repugnantes impurezas de su prostitución. En su frente uno leía su nombre, escrito en forma misteriosa: Babilonia la Grande, madre de las prostitutas y de los abominables ídolos de todo el mundo (Apoc. 17,3-5).

Como su color es de sangre, también lo es el contenido de la copa.

> Y observé que esa mujer estaba ebria con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús (Apoc. 17,6).

Ya que ella comparte la copa, se dice:

> Porque con el vino de sus idolatrías se emborracharon todas las naciones . . . (Apoc. 18,3).

Mientras tanto Dios se propone darle otra copa:

> Y Dios se acordó de Babilonia, la Grande, para darle a beber la copa en que hierve el vino de su indignación (Apoc. 16,19).

Babilonia por tanto se emborracha con sangre, da a todas las naciones el vino de su idolatría, y recibirá de Dios el vino de su indignación. La bestia la mantiene, y la autoridad está al servicio de la bestia. Sobre los reyes se dice:

> Están todos de acuerdo para poner al servicio de la bestia su autoridad y sus fuerzas. (Apoc. 17,13).

Por tanto, aparece ahora la bestia explícitamente como fuerza sobrenatural del mal, que tiene la autoridad a su servicio.

En los capítulos 17 y 18 se describe la destrucción de Babilonia y su reemplazo por una nueva sociedad —el milenio— que todavía no es la nueva tierra. En la visión del autor del Apocalipsis se trata de varias etapas del futuro. Primero vendrá la destrucción de Babilonia, a la cual sigue la venida de una sociedad milenaria en la cual la bestia está atada, y a la cual recién sigue la venida de la Nueva Tierra. Se trata de dos etapas inmanentes y una etapa trascendente del futuro. Por tanto se dan una serie de conflictos. La destrucción de Babilonia es el primero, que según el Apocalipsis resulta de un conflicto interno de Babilonia. A este primer conflicto sigue un segundo, que sería la primera batalla del Mesías y del cual resulta la nueva sociedad del milenario, que no es la Nueva Tierra, sino una sociedad con la bestia atada. Recién a esta sociedad milenaria le sigue la venida de la Nueva Tierra a través de la segunda batalla del Mesías.

Lo llamativo es que, según el Apocalipsis, los criatianos no tienen la iniciativa en ninguna de estas etapas. "Pelearán contra el Cordero, y el Cordero los vencerá porque es Señor de señores y rey de los reyes; y junto a él vencerán los suyos . . ." (Apoc. 17,14).

En los tres conflictos mencionados se repite este esquema, aunque el primer conflicto por la destrucción de Babilonia es visto de manera diferente que los otros dos. Este primer conflicto es descrito como un conflicto de clases, y los otros dos como un conflicto entre el Cordero con los suyos y todos los otros.

El conflicto que resulta en la destrucción de Babilonia es un

conflicto de clases, que resulta por una confrontación interna entre las autoridades y los dominadores:

> En cuanto a los diez cuernos, y a la misma bestia, cobrarán odio a la prostituta; la arruinarán hasta dejarla desnuda; comerán sus carnes y la consumirán por el fuego. Dios se vale de ellos para lograr lo que él quiere; con esta intención les ha inspirado que pongan sus fuerzas al servicio de la bestia, hasta que se cumplan las palabras de Dios. Esa mujer que has visto, es la Ciudad Grande, la que reina sobre los reyes del mundo entero (Apoc. 17,15-18).

Es la misma bestia, que dispone de la autoridad de los reyes, que se dirige en contra de Babilonia, el imperio de todos los reyes. Sin embargo, lo que hacen, fue inspirado por Dios, aunque Dios no actúa directamente. Si bien se trata de un conflicto de clases, no se origina de ninguna manera en una lucha de clases. Se origina en el interior de la clase dominada, y Dios inspira su surgimiento.

La destrucción de Babilonia termina en la tristeza y el llanto de los dominadores. Primero lloran los reyes:

> Llorarán y gemirán sobre ella los reyes de la tierra que pecaron con ella y participaron en su lujo . . . (Apoc. 18,9).

También lloran los comerciantes:

> Llorarán y gemirán sobre ella los comerciantes de la tierra; porque ahora nadie les compra las mercaderías que traen en sus barcos; oro, plata, piedras preciosas y perlas, telas de hilo y de púrpura, de seda y escarlata; maderas perfumadas, objetos de marfil y de maderas preciosas, bronce, hierro, mármol; canela, perfumes, mirra e incienso, vino y aceite, harina y trigo, vacunos y corderos, caballos, carros y esclavos, mercadería humana (Apoc. 18,11-13).

También llorará todo un grupo que se aprovechó de la situación:

> Los pilotos, los navegantes y todos aquellos que trabajan en el mar se detuvieron a distancia . . . (Apoc. 18,17).

> Decían: ¡Pobre, pobre! Ciudad grande, su lujoso vivir enriquecía a todos los que tenían barcos en los mares, y en una hora ha sido devastada (Apoc. 18,19).

Pero esta destrucción no es exclusivamente el producto del conflicto interno de los dominadores. Una vez surgido el conflicto, viene otra acción para destruir. Como Dios había inspirado el conflicto inter-

no de los dominadores, también aparece como el gran inspirador de esta acción destructora:

> Después vino del cielo esta profecía:
>
> Pueblo mío, sal de ella, aléjate, no sea que te hagas cómplice de sus pecados, y tengas que sufrir sus castigos. Porque sus pecados se han amontonado hasta el cielo y Dios se ha acordado de sus maldades. Páguenle con la misma moneda! Castíguenla doblemente por sus crímenes, denle a beber el doble de lo que preparó para otros. Que sufra tantos tormentos y desdichas como fueron su prepotencia y su lujo, porque decía para sí: "Domino como reina, y no soy viuda, no conoceré jamás el luto". Por eso, en un solo día, caerán sobre ella sus plagas: Muerte, duelo y muerte. Al fin será quemada, porque poderoso es el Señor Dios que la ha condenado (Apoc. 18,4-8).

Babilonia recibe de vuelta todas sus plagas, que se resumen en una sola: muerte:

> Es que tus comerciantes eran los magnates de la tierra y tus brujerías han seducido a las naciones. Miren que en esta ciudad se encontró sangre de profetas y de santos; sí, la sangre de todos los que fueron muertos en la tierra (Apoc. 18,23-24).

Y encima de esta gran destrucción se describe el canto en el cielo.

> ¡Aleluya! . . . Sus juicios son verdaderos y justos. Así condenó a la famosa prostituta que corrompía la tierra con su inmoralidad, y le hizo pagar la sangre de sus servidores. Y volvieron a clamar: Aleluya. De ella sube humo por los siglos de los siglos (Apoc. 19,2-3).

La protesta legítima en contra de Babilonia se ha transformado en el odio más ciego frente a ella. Todos los pasajes sobre la destrucción de Babilonia reflejan este odio destructor y absolutamente irresponsable, que además es presentado como resultado del llamado de Dios. Se trata probablemente del primer llamado a la violencia sin frenos, en nombre de la trascendentalidad que existe en la historia humana. La destrucción pura es ahora la pura voluntad de Dios, y los ángeles en el cielo se ríen a carcajadas frente al desastre.

Esta ceguera frente a la violencia y el abierto llamado a ella sigue en la descripción de los dos conflictos posteriores a la destrucción de Babilonia. Se trata de las dos batallas del Mesías, que no se perciben como enfrentamientos de clase, sino como enfrentamientos entre el Cordero con los suyos y todos los otros.

En la primera batalla del Mesías, de la cual resulta el milenio, es el Cordero el que conduce personalmente el enfrentamiento. Està no estalla insinuada por Dios, sino directamente liderada por el Cordero, o el Verbo de Dios. A través de este enfrentamiento se invita a "las bodas del Cordero y su esposa ya está lista" (Apoc. 19,7), siendo el Cordero el Verbo de Dios, "que en el lagar exprime el vino de la ardiente cólera de Dios, Señor del Universo" (Apoc. 19,15). Al lado del Cordero: "las almas de aquellos a quienes les cortaron la cabeza por haber sostenido las enseñanzas de Jesús, y a causa de la Palabra de Dios" (Apoc. 20,4).

Derrotada "la bestia junto a los reyes de la tierra y sus ejércitos" (Apoc. 19,19), viene de nuevo el grito vengativo de una violencia ilimitada:

> También vi un ángel que estaba de pie en el sol. Gritó con voz potente a todas las aves de rapiña que vuelan en el cielo: "Vengan acá, al banquete que les ofrece Dios. Vengan a devorar carne de reyes, y de generales y de valientes; vengan a devorar al soldado y a su caballo, a hombres libres y esclavos, a pequeños y grandes" (Apoc. 19,17-18).

Como resultado de esta batalla, la Bestia es encadenada y atada, dando lugar a la sociedad milenaria, a la cual el Apocalipsis describe como "primera resurrección" (Apoc. 20,6). No es la Nueva Tierra que resulta de la segunda resurrección y es efectivamente la tierra transformada.

La Nueva Tierra es concebida como superación de la propia sociedad milenaria, que ata a la Bestia sin destruirla. La Bestia entonces logra escapar y se enfrenta de nuevo con el Cordero para la última gran guerra, que es la segunda batalla del Mesías. Esta desemboca de nuevo tanto en la venganza trascendental como en la solución paradisíaca.

Esta vez la Bestia no es atada, sino desterrada:

> Entonces, el diablo, el seductor, fue arrojado al lago de fuego de azufre, donde ya estaban la bestia y el falso profeta. Su tormento durará, día y noche, por los siglos de los siglos (Apoc. 20,10).

Con el diablo y la bestia, todos sus seguidores:

> Todos los que no se hallaron inscritos en el Libro de la Vida, fueron arrojados al lago de fuego (Apoc. 20,15).

> Pero a los cobardes, a los renegados, corrompidos, asesinos, impuros, hechiceros e idólatras, en una palabra, a todos los embusteros, la

herencia que les corresponde es el lago de fuego y de azufre, o sea, la segunda muerte (Apoc. 21,8).

Sin embargo, los que están escritos en el Libro de la Vida, entran en la Nueva Tierra, que es esta tierra sin la muerte. Es un punto de llegada definitivo del futuro, más allá tanto de Babilonia como de la primera superación de Babilonia por el milenio. Es Nueva Tierra y Nuevo Cielo a la vez. Por esto no es una simple repetición del paraíso perdido. En la composición cristiana de la Biblia el paraíso aparece dos veces. En la Génesis el paraíso está al comienzo de la historia humana, y en los últimos capítulos del Apocalipsis como destino de la historia humana. En los dos paraísos hay árboles. En el primero hay dos árboles destacados entre los muchos: el árbol de la vida, cuyos frutos están permitidos e impiden la muerte, y el árbol del conocimiento del bien y del mal. Este segundo árbol está prohibido, y sus frutos traen con el conocimiento del bien y del mal, la muerte. Por tanto, en el primer paraíso la muerte está presente como amenaza no actualizada, que llega a actualizarse en el momento de comer el fruto prohibido. Con la pérdida del paraíso, este árbol de la vida desaparece, y el árbol del conocimiento del bien y del mal trae la muerte, trayendo a la vez efectivamente tal conocimiento.

En el segundo paraíso —que es destino de la humanidad— en cambio, sólo hay árboles de la vida. No existe árbol prohibido, todo está al alcance del hombre. Se trata de una superación del primer paraíso y por tanto de una libertad total y absoluta. Ahora Dios en relación a los hombres es "Dios con ellos" (Apoc. 21,3) y por tanto es cielo nuevo. Las plagas de Babilonia dejan de existir. "Enjugará toda lágrima de sus ojos, y ya no existirá la muerte, ni duelo, ni gemidos, ni penas, porque todo lo anterior ha pasado" (Apoc. 21,4). No hay más Babilonia que esté "ebria con la sangre" ni "vino de la indignación de Dios". "Al que tenga sed yo le daré gratuitamente del manantial del agua de la vida" (Apoc. 21,6). Habrá "los árboles de la vida, que dan frutos dos veces, una vez por mes. Sus hojas son medicinales para las naciones y ninguna maldición es allí posible" (Apoc. 22,2-3).

Las imágenes vistas del Apocalipsis demuestran tanto una gran esperanza como una gran frustración de los primeros cristianos. La esperanza en la Nueva Tierra la contraponen a la vivencia desesperada de su presente y se amarran a ella. Pero a la vez no se deciden —y probablemente otra actitud no les era históricamente posible— a ninguna praxis de cambio. El Apocalipsis refleja una total pasividad en relación a la sociedad que ellos sufren, aunque elaboran ya un ordenamiento especulativo del futuro, en el cual una praxis podría tener lugar, y que es efectivamente el ordenamiento que cualquier praxis tiene que producir: la construcción de una sociedad milenaria, que sea superación

de la Babilonia de opresión que se vive, sin poder ser la Nueva Tierra, que solamente por un acto trascendental de Dios puede venir. A pesar de tener este ordenamiento del futuro, no llegan a pronunciar tal praxis de superación. La sustituyen por el espíritu de la venganza y de la destrucción, una especie de mística de la muerte, que es trascendentalizada en sus imágenes del infierno perpetuo, en el cual la muerte vive eternamente de la muerte eterna de los condenados.

Como en su mayoría son esclavos, dirigen ésta agresividad ciega tanto en contra de la opresión de Babilonia como en contra de los perseguidores de los cristianos. Pero la agresividad es ciega en estas dos líneas y no llega a hacerse efectiva sino cuando el cristianismo sube al poder con el emperador Constantino. Sin embargo, opera en todos los primeros siglos, en los cuales el Apocalipsis es considerado la parte central del nuevo Testamento, sin poder estallar. Y cuando posteriormente estalla, no lo hace en nombre de los oprimidos y de los esclavos, sino ahora en nombre de una nueva dominación —que al final de la Edad Media llega a fundar un imperio esclavista en América, mayor aun que el imperio romano— en contra de nuevos dominados. Las cruzadas y la inquisición llegan a ser los ámbitos de esta agresividad cristiana.

Las visiones del Apocalipsis sobre Babilonia tienen un cierto paralelo con la percepción de la autoridad de parte de Pablo, que puede servir para dar más luz sobre esta problemática de la agresividad y violencia en nombre del cristianismo. La autoridad, según Pablo, viene de Dios y asegura el orden establecido de Dios, mientras en el Apocalipsis esta misma autoridad de los reyes de la tierra sirve a la Bestia, y actúa por tanto en contra del hombre. Pero las dos dimensiones de la autoridad —asegurar el orden de Dios y servir a la Bestia— no son incompatibles, y aparecen ya en el mismo Pablo cuando habla de las "fuerzas sobrenaturales del mal" (Efe. 6,12) que actúan a la espalda de la autoridad. Y se puede suponer que para el mismo autor del Apocalipsis existe la autoridad en estas dos dimensiones, aunque destaque más bien el servicio que la autoridad rinde a la Bestia.

Resulta por tanto en el Apocalipsis una elaboración mucho más detallada de lo que en Pablo aparece como "fuerzas sobrenaturales del mal". De hecho, es notable un gran paralelismo entre la teología del pecado de Pablo y la percepción de la Bestia en el Apocalipsis. La Bestia aparece como expresión social de lo que es el pecado como expresión subjetiva. En Pablo el pecado promueve la satisfacción destructiva de los impulsos de la carne, orientándolos hacia la muerte a espaldas de la Ley de Dios que fue dada para la vida. De manera parecida aparece la Bestia en el Apocalipsis. La autoridad está al servicio de la Bestia, que la lleva a promover la Babilonia. Babilonia como resultado de la autoridad al servicio de la Bestia vive de la muerte y se emborracha de la sangre.

Su vino es sangre e idolatría y Dios le prepara el vino de su cólera y de su indignación. La muerte, de la cual Babilonia vive, son sus plagas: "muerte, duelo y hambre", que caen sobre los oprimidos de Babilonia. Dando muerte y hambre a los oprimidos, Babilonia vive.

En relación a la teología de la Ley de Pablo se corresponden varios elementos: pecado y Bestia, orientación de los impulsos de la carne hacia la muerte y las plagas de Babilonia; que son: "muerte, duelo y hambre", Ley de Dios y autoridad. Por el lado del sujeto aparecen en una línea el pecado, la orientación de los impulsos de la carne hacia la muerte y la Ley de Dios. Por el lado de la sociedad les corresponden la Bestia, las plagas de Babilonia y la autoridad. En los dos casos la muerte es vivida. Por el lado del sujeto el pecado vive por la muerte del sujeto. Por el lado de la sociedad, la Bestia vive de "muerte, duelo y hambre" de los habitantes de la tierra.

Pero hay también una diferencia decisiva. Como Pablo piensa a partir del sujeto, él no puede pensar en la salvación como castigo de otros. La salvación, a través de la crucifixión y la resurrección, es para Pablo la salida del reino de la muerte y del pecado, que con la salvación definitiva, en la Nueva Tierra, simplemente desaparecen. Como ya no pueden vivir de la muerte, dejan de vivir y desaparecen. Por esta razón Pablo no puede concebir y no concibe ningún infierno ni ningún castigo eterno de nadie. En su teología de la Ley no cabe esto. El infierno supone una vida eterna de la muerte, y por tanto no habría muerto la muerte. Sin embargo, todo pensamiento de Pablo gira alrededor de la muerte de la muerte. Pecado y muerte son fetiches con vida propia sacada de la vida humana. Una vez asegurada la vida humana, ya no pueden vivir en ella y mueren.

Sin embargo, esto cambia en el Apocalipsis. Babilonia vive de la muerte de los habitantes de la tierra. Los sujetos, en los cuales vive, son los reyes, los comerciantes y los navegantes. Sin embargo, la destrucción de Babilonia no es la liberación de estos sujetos de la Bestia, sino la destrucción de ellos mismos. Esto se repite en las dos batallas del Mesías. Aquellos, que conforman el ejército de la Bestia, no son liberados de la Bestia, sino destruidos con ella y entregados a la muerte eterna. La muerte de la Bestia no es la vida de los hombres, que estaban dominados por ella, sino la muerte de los propios hombres, que ahora mueren eternamente con la Bestia.

De hecho, el Apocalipsis no logra concebir la liberación de los hombres de la Bestia en un sentido análogo a la concepción paulina de una liberación del sujeto del pecado y de la muerte. Más bien se transforman los hombres en la sustancia de la Bestia con el destino de ser destruidos con ella. La Bestia del Apocalipsis desde un solo aspecto es

fetiche, es decir, en cuanto que tiene su vida en la orientación de la autoridad hacia la muerte. Pero por otro lado aparece como sustancia encarnada en los hombres, con el resultado que la destrucción de la Bestia es precisamente la destrucción de los hombres que viven con ella. Como la Bestia no tiene salvación, estos hombres tampoco, y de la muerte eterna de ellos la Bestia tiene su vida eterna también.

Pero esto es otra vez un resultado de la falta de un concepto de praxis. Solamente una praxis podría concebir la destrucción de Babilonia en el sentido de una reorganización social tal,que sea imposible que la vida de unos hombres sea solamente posible por la muerte de otros. Solamente tal praxis podría "atar la Bestia" en el sentido de liberar a todos los hombres de esta dominación. Pero esto presupone que la Bestia no sea considerada como una sustancia humana, cuya destrucción implique la destrucción de los hombres a través de los cuales la Bestia actúa. Esto no implica necesariamente cualquier renuncia a la violencia. Sin embargo, implica la renuncia a la violencia celebrada del "¡Páguenle con la misma moneda! " (Apoc. 18,8) y " . . . caerán sobre ella sus plagas: Muerte, duelo y hambre" (Apoc. 18,8). No podría ser nunca considerada sino un medio, que en lo posible hay que evitar. Un pensamiento de praxis no podría considerarla por tanto sino en el sentido de la "partera" de una nueva sociedad.

De la crucifixión a la crucifixión de los crucificadores: El cristianismo de la Edad Media.

Llegado el cristianismo al poder político, las difamaciones por "perversiones" ya no caen sobre él. El mismo ahora pasa a ser defensor de la virtud de la dominación, y empieza a lanzar estas mismas acusaciones en contra de posibles adversarios de la dominación. Primero en contra de los enemigos de Constantino. Sin embargo, la lista de los vicios es ahora aumentada con un elemento adicional: brujería. Pero la brujería no es solamente un vicio más, sino además agravante y muchas veces causa de estos vicios mismos.Se empiezan a interpretar estos vicios imputados como resultado de la brujería. Eusebio de Cesarea dice por ejemplo sobre Maxentius:

> El tirano sin embargo coronó su maldad dejándose arrastrar por la brujería; pensando en las artes de brujería mandó a cortar el vientre de mujeres que estaban en cinta, o a investigar los intestinos de niños recién nacidos . . . (57).

De Licinius, dice Eusebio, que "entrega mujeres nobles a abominables esclavos", que "viola muchas mujeres y vírgenes" y habla su "corazón lleno de pasiones desenfrenadas como infinitos adulterios y

otros hechos repugnantes" (58). Pronto también se dirige en contra de aquellos cristianos que son considerados heréticos, y se dirige poco a poco también en contra de judíos. Sin embargo, esta transformación de la iglesia en representante de la virtud de un sistema de dominación, recién llega a tener su carácter nítido en la Edad Media. La iglesia se erige en el único representante ideológico del sistema de dominación. Por tanto, movimientos que se dirigen en contra del sistema de dominación son tratados como herejías. Por otro lado, dado que el cristianismo se ha transformado en la ideología del sistema de dominación, estos movimientos no pueden expresarse ideológicamente sino frente al cristianismo. Por tanto, hablar en contra de la dominación, es solamente posible si se hace en el lenguaje del cristianismo dominante,y expresando sus opiniones sobre el sistema de dominación como desviaciones de la fe dominante.

Las líneas en las cuales el sistema de dominación se tiene que defender, son las mismas como en la antigüedad. Aspiraciones hacia una ética del cuerpo liberado por un lado, reivindicación de intereses materiales por el otro.

La legitimación de la dominación sigue de nuevo a la polaridad virtud-vicio, pero ahora el vicio tiene definitivamente un denominador común. Cuando Cicerón buscaba un denominador para todos los vicios y crímenes de la sociedad, él lo encontró en la figura de Catilina. No tiene a su disposición un concepto del mal radical personalizado. En la Edad Media esta personalización del mal se trascendentalizada en la figura de Lucifer-Satanás. Todos los cultos antiguos de la naturaleza y de la vida corporal son absorbidos bajo esta figura del Lucifer-Satanás, y se los considera como su producto. Se imagina por tanto este Satanás en la forma del dios Pan, medio cabro, medio hombre y él aparece como la encarnación del antiguo dios Baco-Dionisos. Toda valorización positiva del cuerpo cae ahora bajo el régimen de este Lucifer-Satanás, que es considerado como la fuente de todos los vicios posibles, mientras ahora cualquier satisfacción corporal —mientras sea valorada positivamente en sí misma— es considerada vicio. Como vicio va en contra de Dios, por tanto no se descubre solamente Lucifer-Satanás detrás de los vicios, sino en el interior de ellos. En cuanto a Satanás, se hace especialmente presente por un acto simbólico de los viciosos: la profanación de la hostia como denominador común del carácter blasfémico que se imputa a la valorización positiva de la vida corporal. Aparecen por tanto todos los vicios conocidos de antes, pero enmarcados por su denominador común: Lucifer-Satanás y la profanación de la hostia (un símbolo de la crucifixión).

Algo parecido ocurre con la virtud. Cicerón no menciona un denominador de todas las virtudes. Pero se entiende, que él se considera a

sí mismo como su denominador común, en el mismo sentido, en el que considera a Catilina el denominador común de todos los vicios. Júpiter es considerado como ayuda, pero de ninguna manera como la encarnación de las virtudes. Esta encarnación de las virtudes en la Edad Media se trascendentalizada también. Es el Dios-hombre que se encarna en cada una de las virtudes vividas por los hombres y por tanto su denominador común trascendetalizado. Dios-hombre como fuente de la virtud, el animal-hombre como fuente de los vicios. Encarnándose en virtud y vicio, Dios y diablo luchan.

La relación virtud-vicio, por lo tanto, ahora se ha desdoblado. Ella es ahora la apariencia de una lucha más profunda, y la manifestación de algo detrás de las virtudes y de los vicios, que se personifica en Dios y el diablo. Por lo tanto, la afirmación del cuerpo liberado ahora es considerada intrínsecamente mala, siendo esta misma afirmación lo diabólico. La Edad Media, por lo tanto, no entiende más el problema de la ética paulina, que contrapone el vicio con el cuerpo liberado. Lee, por lo tanto, todos los textos referidos al cuerpo liberado en el sentido de un acto en el cual el hombre se libera del cuerpo. Sin embargo, cuerpo liberado y liberarse del cuerpo son contrarios. Queriéndose liberar del cuerpo, la polarización dios-diablo lleva necesariamente a la negación de la vida corporal. Para poder ser concebido este liberarse del cuerpo, en el caso de la polarización, ha de coincidir el cuerpo con lo diabólico.

En esta simplitud, por supuesto, tal polarización aparece solamente en las ideologías de la legitimación de la dominación; aunque toda esta problemática es mucho más sofisticada en la filosofía de la Edad Media. Sin embargo, nuestro interés aquí es la forma de la legitimación del poder.

Elemento central de esta negativa hacia la vida corporal es el sentido antimágico de la concepción judeo-cristiana de Dios. Una acusación como la de brujería en la antigüedad jamás aparece por el hecho de que la vida normal esté integrada por lo que la Edad Media llama brujerías. Cicerón no podría reprochar brujería a Catilina, ni Livio a las bacanales. La prohibición de las bacanales, por lo tanto, no fue nunca una prohibición a la veneración del dios Baco, sino solamente a la sociedad secreta formada alrededor de esta veneración. Tanto Cicerón como Catilina viven en el mundo de lo que después se llamó brujerías. Por tanto no las mencionan, lo que hace que sus textos suenen mucho más "modernos" que los de la Edad Media, que se enfrentan al fenómeno mágico.

En el mismo sentido, se puede decir que la condena del vicio en nombre de la virtud de la República por parte de Cicerón, no es metafísicamente anticorporal, como será en la Edad Media. El vicio para Cice-

rón —y en general para la antigüedad— es desviación de la recta media y no servicio a malos espíritus. Esta desviación corresponde a la contingencia del mundo, y por tanto la percepción del mundo contrapone una realidad contingente a la idea de esta realidad. Pero la realidad contingente no es la materia, sino todo mundo fenoménico. En cuanto al hombre, incluye tanto su cuerpo como su alma. En este mundo contingente se producen las desviaciones de la recta media, que se llaman vicios, mientras la recta media es la virtud. Esto vale desde Sócrates hasta la Stoa, y todavía el concepto paulino del cuerpo liberado está pensado a partir del concepto de la recta media. Servir a los impulsos de la carne, significa perder la recta media y por tanto es vicio. Si bien en Pablo hay elementos que llevan al cambio, estos salen a la luz con posterioridad.

Esto se refiere en especial a la sustitución de la antigua concepción del mundo como un mundo polarizado entre realidad e idea por una nueva polarización —que empieza con el neoplatonismo— que lo polariza entre materia y espíritu. La virtud puede llegar a ser ahora lo espiritual, y el vicio lo material. Esta es la visión del mundo en la Edad Media. Dios ahora es el espíritu puro, y el Diablo la materia pura, y detrás de esta polaridad se empieza a percibir otra nueva, la del orden y del caos. Dios el señor del orden, y el diablo el señor del caos, el anárquico.

La virtud, por lo tanto, se transforma en una lucha en nombre de Dios en contra del vicio sustentado por el diablo, y el vicio es la desespiritualización del cuerpo, mientras la virtud,su espiritualización. Por tanto, la negativa al cuerpo liberado en la Edad Media es mucho más consecuente que en la antigüedad, en la cual jamás se transforma en un principio coherente de la actuación legítima de la dominación. Es usado más bien eruptivamente, sin conformar la ética política. En la Edad Media se transforma en la ética política.

Sin embargo, esto ocurre en nombre de la lucha contra la magia y la brujería. El mundo mágico precristiano es un mundo animado, que no conoce materia muerta, o materia pura. Toda materia está animada, y para usarla hay que ponerse de acuerdo con el ánima correspondiente. La legitimación cristiana del poder, en su marginación de la reinvindicación de intereses materiales y de cualquier ética del cuerpo liberado, no puede sino pasar por la persecución de la magia del mundo corporal. No le puede quitar el sentido a este mundo corporal sino quitándole las creencias mágicas que le adjudican el sentido. Siendo la magia la forma en la cual la vida corporal reivindica su sentido, la ideología cristiana de la dominación se transforma en persecución de la magia. Por lo tanto, el Lucifer-Satanás, el diablo, aparece detrás de cualquier afirmación del sentido de la vida corporal. Con su persecución del sentido propio

de la vida corporal quita al mundo su carácter mágico, fuera del cual en este tiempo no hay posibilidad de afirmar la vida corporal. Por esto la inquisición no es un fenómeno simplemente religioso. Es la forma cristiana de legitimar una dominación, que pasa por encima de los derechos del cuerpo. El cristianismo no puede luchar por la virtud de la dominación en contra del vicio de la vida corporal, sino en nombre de la persecución de la magia. No se trata simplemente de un problema religioso, sino del problema de que el cristianismo no sirve para la legitimación de la dominación sino en estos términos. No se trata de abusos del cristianismo, sino simplemente de su formación como ideología de la legitimación del poder. Y cuando una vez el cristianismo llegó a ser en el Imperio romano un movimiento tan masivo, que sin él ya no era posible mantener una dominación legítima, tenía que ser transformado en este sentido, para que la dominación pueda seguir siendo legitimada

De esta lucha antimágica surge tanto la imagen medieval del diablo y de Dios. El diablo es aquella fuerza que se encarna en la afirmación —mágica— de la vida corporal, y el Dios es la fuerza que está presente en la espiritualización de la vida. En sentido literal se pierde el concepto de la encarnación, aunque se siga usando el término del dios encarnado. Dios es esencialmente espiritualidad en lucha con la materia, en la cual se manifiesta el diablo. Es un Dios encarnado en el mismo sentido como es un Dios crucificado. Su crucifixión empieza en el momento en el cual se hace cuerpo, porque la afirmación del cuerpo es la crucifixión. Es un Dios encarnado que no puede afirmar su corporalidad. Por lo tanto, frente a Dios el cuerpo no tiene otro sentido que convertirse en cuerpo etéreo, y el cuerpo del Dios encarnado en esta visión nunca ha sido otra cosa que un cuerpo etéreo con apariencias de cuerpo humano.

Por esta razón, en la ideología cristiana de la dominación, la polaridad virtud-vicio y Dios-diablo, también se expresa como crucifixión de crucificadores-crucificadores por crucificar. Con esto la vírtud recibe una dinámica que en la antigüedad no tenía. Se transforma en actividad constante, vigilancia continua basada en una ética política rígida. Persigue al diablo en todos los fenómenos mágicos, y percibe la magia como una constante ofensa al Dios, que sigue crucificándolo. La virtud viene, por lo tanto, a vengar al Dios ofendido por el odio crucificador. Es de nuevo odio al odio, pero ahora de una agresividad ilimitada. Su lema es: *Media vita in morte sumus.*

Para la Edad Media la crucifixión que hay que vengar es principalmente magia. Magia pagana afuera, magia hereje por dentro, siendo la magia siempre una afirmación valorativa de la vida corporal, y de manera mediatizada un problema de dominación. Por esto las cruzadas no se

limitan de ninguna manera a la conquista de la Tierra Santa y del Santo Sepulcro. Igualmente se dirigen en contra de herejías internas, y en contra de pueblos no cristianos en el oriente de Europa (p.e. la tribu de los Wenden de Prusia oriental). La magia crucifica y por tanto hay que destruirla en todo el mundo. Sin embargo, la imagen, en la cual se persigue esta magia, es el vicio, como siempre. El vicio es la manifestación, y de hecho, se lo persigue allá, donde puede ser considerado como manifestación y no como simple pecado: en todos los lugares, en los cuales podría ser interpretado como peligro de la dominación.

Esto lleva a una propia concepción de las virtudes, que ya no es de la recta media. La afirmación del cuerpo se la percibe en tres dimensiones: la voluntad propia, el tener y el goce sexual. Las virtudes máximas, al contrario, son las negaciones de estas manifestaciones del apego al mundo: obediencia, pobreza, castidad. Son percibidos como el máximo acercamiento al cuerpo etéreo idealizado. Pero se impone a todos solamente el reconocimiento de estas virtudes máximas, no su cumplimiento. Describen el estado de la perfección no accesible para muchos. Los otros viven en el mundo, con propia voluntad, con su nivel de vida decoroso, con sus relaciones sexuales. Pero los tienen como una concesión de Dios por su debilidad y no por derecho propio. Su afirmación por derecho propio sería herejía y por tanto magia. Comportamientos iguales pueden ser, por lo tanto, una vez, simple pecado, otra vez, manifestación diabólica. Solamente en el último caso son vicios contrapuestos a la virtud, y por tanto objeto de la defensa de la legitimidad de la dominación. Por esto la Edad Media parece, por un lado, tan permisiva en cuanto a la vida sensual, y por otro lado tan represiva. Lo que persigue es la afirmación de la vida del cuerpo liberado, y no la infracción de normas. Pero esta afirmación solamente la puede conseguir en los vicios.

Esto lleva a una determinada concepción de la crucifixión. Los que crucificaron a Jesús fueron aquellos que prefirieron la afirmación de su propia voluntad al sometimiento a la voluntad de Dios. Afirmaron su propia vida en vez de renunciar a ella en pos de la *imitatio Christi*. Y allí entonces aparece como última raíz de este cristianismo, la interpretación de la postergación de la Parusía por parte de la legitimación de la dominación. La Parusía —la venida del Señor— se postergó, porque los hombres afirmaron su vida —su voluntad, el mundo material y la relación sexual— como medio de su autorealización. La novia no estaba preparada, y por tanto el Señor se retrasó. Para que venga por fin, sea por el fin del mundo, sea al individuo en su hora final, hay que trabajar para destruir este afán de autorealización, que en la Edad Media siempre es expresado en términos mágicos. Esto da entonces una legitimidad sin límites a una dominación, que se interpreta en estos términos.

Si se toma este elemento como la raíz de esta ideología de dominación, se puede resumir lo que es la diferencia en la percepción de la polaridad virtud-vicio entre la antigüedad y el cristianismo medieval. El cristianismo medieval es esencialmente anticipativo, sea del fin del mundo o sea de la muerte individual, para preparar un futuro en el más allá por la lucha de la virtud contra el vicio. Hasta en el caso de la preocupación exclusiva por la salvación individual la hace depender de un hecho social: luchar en contra del vicio no solamente en él, sino igualmente en los otros. La salvación individual la asegura por una responsabilidad social: preocuparse que no solamente él, sino igualmente los otros vivan en función de su hora de la muerte. Por tanto, se responsabiliza frente a un futuro infinitamente largo, que le ofrece las alternativas del infierno y del cielo. Pero esta responsabilidad no es intramundana. Promueve una actividad, que asegura la pasividad intramundana, socavando a la vez por su lucha en contra del mundo mágico las raíces de esta pasividad. La transformación del mundo la ve exclusivamente en la perspectiva escatológica, y en este sentido sigue la tradición del primer cristianismo. Pero mientras el primer cristianismo mantuvo esta pasividad escatológica frente a una autoridad implacablemente anticristiana, el cristianismo medieval legitima la dominación por su función de mantener la pasividad escatológica. Desarrolla una actividad febril, para que no haya actividad, y persigue posibles actividades de autorealización humana, donde puede; mientras está preparando las condiciones de una nueva actividad a través de la expulsión de la magia del mundo.

Se trata de una dimensión de la acción humana que la antigüedad no conoce. La antigüedad no conoce un concepto del futuro que podría anticipar. Puede vivir en vista y en este sentido en función de la muerte, pero no se puede responsabilizar de la hora de la muerte. El futuro es finito, y por tanto, la legitimación de la dominación se agota en la tarea de la estabilización de la dominación. Con el cristianismo medieval en cambio, la dominación se orienta hacia un futuro de dimensión infinita, enfrentándose tanto a los elementos mágicos del mundo como a posibles anticipaciones en el presente de una nueva tierra del futuro. La dominación se entiende tanto como destrucción del mundo pagano, como sofocación de cualquier intento de autorealización humana a partir de la vida humana concreta. Por tanto, la sociedad medieval es sociedad en tránsito. Como sociedad feudal no puede existir sino dentro de un mundo mágico, y como dominación legitimada por el cristianismo, no puede sino destruir este mundo mágico provocando siempre más movimientos que se orienten hacia la autorealización del hombre y por tanto hacia la destrucción del mundo medieval. Al final son movimientos quiliastas de anticipación de la nueva tierra, que la destruye, y a partir de las cuales nacen las ideologías burguesas del mundo que le van a seguir.

Esto es tanto la grandeza como la miseria de la Edad Media. Es igualmente la grandeza y miseria de una figura tan imponente como lo es Bernhardo de Clarajal, santo y bestia. El echó a andar una máquina del terror, que a través de siglos transforma un mundo mágico en un mundo a disposición de la acción humana. Esta transformación no la hizo sin duda el pensamiento filosófico, sino la inquisición, una de las máquinas del terror más oscuras de la humanidad. El pensamiento filosófico interpreta este mundo que cambia, pero no es su motor. Pero solamente en parte son movimientos populares. La inquisición realiza más bien una revolución desde arriba que remodela,a través del terror, totalmente la personalidad humana. Los árabes perciben este hombre cristiano como algo diferente de lo que conocían hasta ahora. Un cronista árabe escribe: "Aquí el Islam está confrontado con un pueblo enamorado de la muerte . . . Celosamente imitan a aquel que adoran; desean morirse por su sepulcro . . . Proceden con tanta impetuosidad, como las polillas de la noche vuelan a la luz".

Lo que dice el cronista árabe, dice a su manera Bernhardo, cuando predica la segunda cruzada:

> Intrépido y bravo soldado aquel que, mientras reviste su cuerpo con la coraza de acero, guarece su alma bajo la loriga de fe; puede gozar de completa seguridad, porque pertrechado con estas dobles armas defensivas, no ha de temer a los hombres ni a los demonios. Es más, ni siquiera teme a la muerte, antes la desea. ¿Qué podría espantarle ni vivo ni muerto, cuando su vivir es Cristo y el morir su ganancia? . . . (59).

Se trata de un enamoramiento de la muerte:

> Marchad pues, soldados, al combate con paso firme y marcial y cargad con ánimo valeroso contra los enemigos de Cristo, bien seguros de que ni la muerte ni la vida podrán separaros de la caridad de Dios, que está en Cristo Jesús. En el fragor del combate proclamad: Ya vivamos, ya muramos, del Señor somos. ¡Por cuán dichosos se tienen cuando mueren como mártires en el campo de combate! (60).

Como todos los contenidos del cristianismo habían cambiado, también el concepto del mártir. Antes fue un hombre perseguido por el anuncio de la vida, que en nombre de la vida renunció a la violencia y prefirió la muerte. Ahora es un soldado sanguinario, que efectúa la crucifixión de los crucificadores y que cae en el campo de batalla. Esto lo convierte en un hombre sin problemas de mala conciencia, cuya agresividad es santificada y puede pasar más allá de toda saturación natural y todos los frenos morales:

Mas los soldados de Cristo con seguridad pelean las batallas del Señor, sin temor de cometer pecado por muerte del enemigo ni por desconfianza de su salvación en caso de sucumbir. Porque dar o recibir la muerte por Cristo no solo no implica ofensa de Dios ni culpa alguna, sino que merece mucha gloria; pues en el primer caso, el hombre lucha por su Señor, y en el segundo, el Señor se da al hombre por premio, mirando Cristo con agrado la venganza que se le hace de su enemigo, y todavía con mayor agrado se ofrece él mismo por consuelo al que cae en la lid. Así, pues, digamos una y más veces que el caballero de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor confianza y seguridad todavía. Ganancia saca para sí, si sucumbre, y triunfo para Cristo, si vence . . . (61).

Se trata quizás de la primera formulación coherente de lo que es la crucifixión de los crucificadores. Hacia el sujeto crea una disposición infinita de matar sin los más mínimos escrúpulos, y hacia el enemigo una motivación por el sentido de venganza en nombre de Cristo. Cristo ve "con agrado la venganza que se le hace de su enemigo". Es un Cristo ofendido que ya no perdona más, sino que pide ahora que sea vengada la sangre que el perdió. Como sujeto de esta venganza, el soldado de Cristo no solamente pierde sus escrúpulos morales, sino que es incitado a una agresividad siempre mayor en contra de los enemigos de Cristo. Se trata de una verdadera obligación: "El desobedecer al Señor es como el pecado de magia, y como crimen de idolatría el no querer someterse" (62). Reivindicar la propia conciencia, el sentido humano frente a esta agresividad sin frenos, es denunciado como magia e idolatría. Por la sangre de los crucificadores, vengando a Cristo, todos se pueden salvar:

¿Por ventura no es un medio eficaz de salvación el que Dios ofrece a los homicidas, ladrones, adúlteros, perjuros y malhechores que la sociedad rechaza, cuando les permite sufrir y morir por una santa causa? (63).

Pero no solamente el hampa se purifica, los señores igualmente:

Si os gusta más el ejercicio de las armas, y deseáis probar de nuevo vuestra fortaleza y vuestro valor en el campo de batalla, no peleéis de manera alguna contra vuestros vecinos o vuestros amigos; mejor será que batalléis contra los enemigos de la Iglesia . . . (64).

Sin embargo, el centro de todo es la crucifixión y el Dios que está ofrendido por este tratamiento de parte de los hombres. Sin embargo, Dios quiere ser defendido por los hombres de buena voluntad y les promete premios. Esta es la buena nueva de Bernhardo: " . . . escuchad la buena nueva que voy a daros, escuchad la palabra de salvación

que voy a dirigiros, a fin de que vuestra alma reciba con los brazos abiertos el tesoro de indulgencias que os ofrezco" (65). "La cruz de Cristo no será inútil para vosotros, como para tantos cristianos que se sustraen a su virtud, y dejando de un día para otro el convertirse al Señor se ven sorprendidos por muerte repentina, cayendo al punto a los infiernos" (66).

> Los "malvados" quieren, a todo trance, profanar los lugares de los santos, quiero decir, los lugares purpurados con la sangre del Cordero sin mancilla. Y ahora escuchad lo que sobre todo debe conmover los corazones cristianos, por duros que sean. Se acusa a nuestro Rey divino de traición y mentira, imputándole el haberse proclamado falsamente Dios, sin serlo en realidad. Los que entre vosotros quieran permanecerle fieles, levántense a defender al Señor contra la infamia de esa mentira que se le imputa, entablen confiadamente esta lucha en la cual es gloriosa la victoria y la misma muerte les reportará inmensas ganancias (67).

Y añade: " . . . no prefiráis vuestros propios intereses a los de Jesucristo", haciendo entender de nuevo, que esto sería magia e idolatría.

Frente a las cruzadas Bernhardo vislumbra a los árabes como crucificadores que hay que crucificar. Se trata de un enemigo externo, hacia el cual su agresividad cristiana se dirige. Pero con igual fuerza él descubre al crucificador actuando en el interior, como enemigo de adentro, es decir, como hereje. Herejía es cualquier reivindicación frente a la sociedad, que todas caen bajo el veredicto. Sobre uno de los partidarios del antipapa, Anacleto dice:

> Así pues, ¿cómo se habrá de juzgar esa arrebatada ambición y desvergonzadísima ansia de dominio que, por alcanzar una legación efímera que apenas durará un año, ni perdona achaques de vejez, ni guarda consideración al carácter sacerdotal, ni tiene en cuenta la sangre que salió del costado de Cristo junto con el agua, para redimir al mundo en una sola unidad de la fe? Y esto sabiendo que cualquiera que intenta separar a los que El reunió para redimirlos, prueba que no es cristiano, sino que pertenece al banco del Anticristo, y aun se hace reo de la muerte y pasión del Salvador . . . (68).

Con igual virulencia se lanza en contra de Abelardo:

> Y quiero referirme ahora al verdadero Moisés que vino por el agua, pero no con agua solo, sino con agua y sangre, a diferencia del otro que no vino más que por el agua. Ahora bien, como en lugar de Aarón y de Hur estáis vosotros, con la autoridad de la iglesia romana,

para seguir al pueblo de Dios y componerlo y gobernarlo, a vosotros acudimos, no sólo para terminar nuestras disputas, sino para pediros que defendáis la fe contra los que la atacan, y no consintáis que se ofenda a Cristo . . . (69).

Frente a Arnoldo de Brescia se expresa igual:

> . . . lo que no dejaría de causarme harta maravilla sería, que una vez descubierto el criminal, no le reconociéreis y prendiéreis y obligáreis a restituir lo que se os iba a llevar, y sobre todo lo que se haya robado a Cristo, que son las almas, que es lo que El estima más, hechas a su imagen y semejanza y redimidas con su preciosa sangre . . . siente hambre y sed satánica de devorar y perder almas (70).

El juicio es de nuevo una cruzada:

> . . . Castíguese públicamente al que en público pecó, para que escarmienten y se reporten los otros espíritus audaces que dan por verdaderas las mentiras y arrastran por el fango . . . los misterios más divinos. Redúzcase a perpetuo silencio a los que yerran en su corazón y forjan allá dentro las maldades con que luego emponzoñan sus escritos. Haced enmudecer a los impíos (71).

Para Arnoldo de Brescia significaba esto el castigo de muerte. En 1155 fue ahorcado y su cadáver quemado. Abelardo logró salvarse por una pública retractación de sus errores. Después escribía:

> A veces caía en una desesperación tan profunda, que me venían ganas de dejar el país de los cristianos y refugiarme en tierra de infieles, a fin de vivir en paz y cristianamente entre los enemigos de Cristo.

Tampoco puede faltar, entre la serie de crucificadores, el pueblo judío. Bernhardo ve el problema de su virtud en no convertirse él en crucificador y judío:

> . . . Tengo yo un modelo a quien imitar y un guía a quien seguir; solo falta el resolverme de veras a seguirle e imitarle, que si no, me reclamarán la sangre del Justo derramada sobre la tierra, y no estaré exento de aquel tan singular delito de los judíos, por haber sido ingrato a tamaña caridad, por haber hecho injuria al espíritu de la gracia, por haber reputado vil y despreciablemente la sangre del Testamento, por haber pisoteado al Hijo de Dios (72).

A ellos les pertenece la cautividad, pero Bernhardo mismo rechaza una cruzada en contra de ellos:

A la verdad, son los judíos como memoriales vivos para nosotros, que nos recuerdan siempre la pasión del Señor. Por esto han sido dispersados por tan diferentes naciones, para que al propio tiempo que expían su crimen y sufren la pena por él merecida, vayan publicando por todas partes nuestra Redención . . . dispersos están, humillados se ven, dura cautividad padecen bajo el dominio de los príncipes y reyes cristianos . . . Entre tanto, todos cuantos mueren en su pertinaz ceguera se pierden . . . (73).

La cruzada predicada por Bernhardo, sin embargo, no resultó. El logró animar a 200.000 personas, de las cuales no volvió casi nadie. Aparecen protestas en contra de él en el sentido "de haber enviado a morir a doscientos mil hombres a Oriente, como si faltasen sepulcros en Europa" (74). Por última vez Bernhardo defiende lo hecho:

¡Ay! ¡ay! ¡ay! de los príncipes de la cristianidad! Nada hicieron de bueno en Tierra Santa, y luego en las suyas, a donde volvieron a toda prisa, no paran de hacer maldad y cometer injusticias, sin que les conmueva ni importe un comino el dolor de José.
Impotentes para las empresas nobles, sólo tienen energías y fuerzas para la maldad. Por eso, espero mucho más en Dios, que no abandonará a su pueblo ni dejará su herencia en manos de sus enemigos . . . (75).

Encuentra en seguida la culpa en los otros, y se lava las manos.

En una carta al papa Eugenio hace la siguiente apología suya:

Es verdad que corrí yo entonces con grandísimo ardor, pero no fue al azar y a la ventura, sino obedeciendo vuestras órdenes, o mejor dicho, las del mismo Dios que me hablaba por vuestra boca . . . (76).

Cumplió simplemente órdenes. Con las consecuencias catastróficas de sus acciones no tuvo que ver. Por la boca del Papa el mismo Dios dio las órdenes, y por tanto Dios tiene que cargar con la responsabilidad. Bernhardo no. Su conciencia es perfectamente tranquila: "La mejor y más perfecta apología de cada cual es el testimonio de su propia conciencia (77). Y como su conciencia no se mueve para nada, se pone en seguida agresivo en contra de sus críticos. Llama de nuevo a una cruzada en contra de estos enemigos internos. Dice al Papa:

Cumplo con sugeriros que hay que ordenar algo para consolar a la Iglesia y hacer enmudecer las lenguas de todos sus detractores . . . No tengo la menor pena por aquello que puedan pensar de mí los que llaman bien al mal y mal al bien y toman la luz por las tinieblas y las tinieblas por la luz (78).

Hay que consolar a la iglesia, ni se le ocurre consolar a los sobrevivientes de los muchos muertos que se quejan. En vez de eso los llama —luciferes: toman la luz por las tinieblas y las tinieblas por la luz. De nuevo son crucificadores, y Bernhardo ofrece dejarse crucificar:

> De buena gana recibiré sobre mí los ataques de las lenguas aceradas y los envenenados dardos de los blasfemos, con tal que no lleguen a la divina Majestad . . . Grande gloria es para mí poder ser compañero de Cristo, que pudo decir con toda verdad: Y los insultos de los que te zaherían cayeron sobre mí (79).

Medio muerto ya, no puede pensar sino en una nueva agresión. En el centro de toda esta ideología de la crucifixión de los crucificadores está la fijación en la muerte. La dulzura de la muerte está celebrada. Pero esta muerte es dulce si ocurre en el acto de la agresión. Sin embargo, en el interior del sujeto antecede a esta dulzura de la muerte en la agresión una imaginación de la muerte sufrida. Se trata de la muerte sufrida, por la cual el sujeto pasa identificándose con Cristo. El sufrimiento con Cristo aparece entonces como un sufrimiento dulce que está en la base de la muerte dulce en la agresión a los enemigos de Cristo y de la cruz. Generalmente Bernhardo suele llamar a los enemigos de Cristo enemigos de la Cruz. Es cruz propia en identificación con Cristo, y cruzada en contra de los que no aceptan la cruz. En las dos dimensiones la cruz es dulce:

> . . .La ignominia de la Cruz es agradable a aquel que no es ingrato para con Cristo Crucificado. . . .Esta es mi sublime filosofía: conocer a Jesús, y a Jesús crucificado (80).

Esta dulzura de la cruz Bernhardo la expresa más abiertamente en un sermón que trata de San Andrés Apóstol, mártir que según la leyenda fue crucificado. Bernhardo habla de la "dichosa pasión de San Andrés Apóstol" y cuenta el martirio de la manera siguiente:

> . . . clama libremente: "Si me asustara yo del patíbulo de la cruz, no predicaría la gloria de la cruz". Mas luego miró el leño que estaba dispuesto para él, desde aquel punto ya, encendido todo en amor, aplaudía y celebraba a aquella amada suya, la saludaba obsequiosamente, y la recibía devotísimamente, magníficamente la ensalzaba, y se gloriaba en el elogio de ella, clamando más con el efecto que con la voz. "Salve, cruz preciosa, que recibiste hermosura y pulcritud de los mismos miembros del Señor! ¡Salve, cruz, que fuiste consagrada con el cuerpo de Cristo, y adornada de sus miembros como de preciosas margaritas!" Con razón, por tanto, veneran al amante de la cruz todos los que son siervos de la cruz . . . (81).

La vida ha desaparecido, y es sustituida por la "gloria de la cruz". Todo lo corporal por tanto se desvanece. Lo sensual es muerte y rebelión. " . . . Para que no falte nada al hombre, el cuerpo mismo se rebela, sus sentidos son como otras tantas puertas por las que entra la muerte y por las que irrumpe sin cesar la confusión" (82). Y pensando en su muerte, dice sobre su cuerpo: "Tan flaco y enfermizo está, que no puede seguir el vuelo del alma, y al contrario, suspira por el descanso de la tumba" (83). Descanso eterno del cuerpo en la tumba, libertad del alma. Esto es el resultado de esta mística de la cruz. Desemboca con toda lógica en la inmortalidad de la muerte, que ya habíamos visto en Séneca. El mismo Bernhardo es un gran admirador de Séneca, y en su tiempo aparece el rumor de que Séneca había sido clandestinamente cristiano. Efectivamente el concepto de la muerte como punto de partida de la libertad es él mismo. Pero el suicidio aparece ahora de una manera distinta, aunque siga siendo base de esta libertad. Su lugar ha pasado a la propia cruz.

En toda esta mística de la cruz —la buenanueva de la cruz y de la muerte— Jesús ya no aparece ccomo aquel que anuncia la vida. La cruz deja de ser consecuencia del anuncio de la vida, y la crucifixión y la muerte de Jesús se transforman en finalidad. El sacrificio es entendido en el sentido pagano: la justicia sangrienta de Dios es ofendida, y no puede ser satisfecha sino por la sangre. Sin embargo, ninguna sangre humana es completamente satisfactoria para satisfacer, la sangre de Dios lo es. Pero como el hombre ofendió a Dios, esta sangre de Dios, que da satisfacción, tiene que ser también sangre humana. Jesús como hombre-Dios por tanto tiene que sacrificar su vida. Pero no puede sacrificarla por condena de nadie, siendo Dios todopoderoso él mismo. Por tanto, se condena a sí mismo, y deja solamente la ejecución de la condena a los hombres. Se transforma en suicida. Su muerte es al revés de la de Sócrates. Sócrates es condenado por otros, y ejecuta él mismo la condena. Jesús se condena a sí mismo, y deja a los otros hombres la ejecución. Resulta el dolor que redime nada más que por ser dolor. Cuanto más dolor, más redención.

Con esto cambia la imagen del asesino de Dios. No es ahora el pecado, que asecha al amparo de la Ley, que mata, sino los hombres que se niegan a reconocer a Dios. Por tanto, lo mataron aquellos, que no reconocieron a Jesús como Dios. Si lo hubieran reconocido, la crucifixión no habría sido necesaria. Al contrario, Jesús se habría quedado en la tierra y el tiempo se habría cumplido. Toda la miseria de la vida actual por tanto es culpa de aquellos, que no reconocieron a Jesús como Dios y lo mataron. Ellos son los asesinos de Dios. Pero estos son los judíos. Aparece algo como un segundo pecado original que se imputa a los judíos y que en la Edad Media ni lo pierden con el bautismo. Este antisemitismo desde su primer momento es absolutamente racista. El

asesinato de Dios, que se les imputa a los judíos, aparece entonces como la raíz de todas las miserias actuales. Así se mantiene todavía en la actual doctrina social de la iglesia católica. Dice Bigo: "Sin el 'misterio de iniquidad' todo hombre habría sido el Cristo, toda humanidad habría sido la Iglesia" (84). El misterio de la iniquidad es sencillamente este no-reconocimiento de la divinidad de Jesús como causa de la situación del mundo actual. Aunque el antisemitismo no se expresa, está implicítamente contenido en tales tesis.

Pero este asesinato de Dios no se imputa solamente a los judíos, aunque primariamente a ellos. Se imputa a todos aquellos que no reconocen a Jesús como Dios. Toda la humanidad se divide en dos campos. Por un lado los crucificadores de Jesús, por el otro aquellos que se identifican con la cruz de Jesús y que por tanto son crucificados con él. Los primeros hacen la obra de Satanás-Lucifer, los segundos la obra de Dios. Sigue siendo ofendido Dios por los crucificadores. Pero una vez ocurrida la crucifixión de Jesús, la repetición de esta crucifixión ya no es necesaria. En Jesús encuentran salvación los que lo reconocen. Esta salvación hay que hacerla reconocer, y con la ayuda de Dios, ahora se puede rechazar que sea más ofendido y más crucificado. El cuadro se invierte, y los crucificados empiezan ahora a crucificar a los crucificadores. Los que no quieren otra cosa que crucificar a Jesús, merecen ser crucificados ellos mismos. Nace la mística agresiva de la cruz, que todavía hoy es el lastre de todo cristianismo actual. Pero el anuncio de la vida no se pierde simplemente en esta mística de la cruz. En cierto sentido sigue siendo también esta crucifixión consecuencia del anuncio de la vida. Los asesinos de Dios son interpretados como representantes del anuncio mismo de la vida. Ellos antepusieron sus propios intereses a la causa de Jesús y cayeron en idolatría y lo mataron. Es ahora el mismo hecho del anuncio de la vida —es decir, lo luciférico— la causa de la muerte de Jesús. Reconocer a Jesús significa por tanto, renunciar al anuncio de la vida. No es un acto verbal, sino existencial.

Es reconocer, que la vida corporal es efímera.

Con esto la ideología de la crucifixión está completa. La muerte se transforma en centro de la vida, y la libertad, desprendimiento de la vida. No ya en sentido de Pablo —mediatización de la vida de cada uno por las necesidades de vivir de todos los otros— sino en sentido literal: desprecio a la vida. En relación a la ubicación de la muerte como fuente de libertad en Séneca, sin embargo, hay un cambio. La fuente de libertad ya no es el suicidio individual, sino mediatizado por la interpretación de la cruz, el suicidio colectivo. Por lógica, el desprecio a la vida como principio de vivir en sociedad, lleva a concebir el sacrificio del universo como máximo acto de libertad. Para la ética resultante de la ideología de la crucifixión de los crucificadores el suicidio colectivo toma por

tanto aquel lugar, que en Séneca tenía el suicidio individual. Siendo el valor de cada alma mayor que el valor del universo mismo, la salvación de las almas —que es la crucifixión de los crucificadores— tiene necesariamente como su límite lógico este suicidio colectivo. Con esto, la crucifixión de los crucificadores se transforma en sumo principio de la legitimidad del poder en la Edad Media. Se trata a la vez de la legitimación de la agresividad máxima.

El choque que se produce entre la visión mágica del mundo de parte de las masas populares y una dominación que se legitimiza en base a la ideología cristiana incompatible con esta visión mágica del mundo se puede estudiar en muchos movimientos populares de la Edad Media. Ocurren verdaderas locuras como las de flagelaciones masivas por un lado y movimientos románticos, como el franciscano por el otro. Pero hay un fenómeno que posiblemente en términos de su simbología refleja mejor este enfrentamiento. Se trata de la misa negra que aparece en los más diversos movimientos populares del siglo 12 hasta el siglo 14, para declinar rápidamente durante el siglo 15. Tiene importancia sobre todo entre campesinos y aparece tanto en vinculación con rebeliones campesinas como en movimientos sin orientación política.

Esta misa negra presupone por un lado aquella visión mágica del mundo, sobre la cual se eleva la sociedad medieval. Por otro lado es una protesta en relación a la desmagización del mundo. De la misma manera, que el cristianismo dominante no se ve capaz de afirmar, más allá de la desmagización del mundo, algún nuevo mundo a disposición del hombre, los movimientos de la misa negra se ven incapaces de afirmar una ética del cuerpo liberado sin afirmar a la vez el carácter mágico del mundo. El cristianismo dominante niega con la magia toda posible afirmación positiva del mundo corporal, mientras que la misa negra afirma con la valorización del cuerpo el carácter mágico del mundo. Se produce una negación mutua sin ninguna posibilidad de síntesis por ninguna parte. De hecho las dos partes evalúan el mundo sobre una base común, uno negando la posición del otro. Frente al cristianismo del cuerpo etéreo aparece por tanto el culto luciférico del cuerpo orgástico.

Evidentemente, el cristianismo dominante se lanza en nombre de la virtud en contra del vicio. Por tanto imputa a la misa negra los crímenes más horrendos, sea asesinatos rituales o perversiones sexuales. Probablemente ni lo uno ni lo otro es cierto (85).

Lo que ocurre más bien es que a partir del siglo 15, cuando la misa negra deja de ser un evento popular y se transforma en dedicación de la aristocracia, esta empieza a realizar aquellas perversiones que en los siglos anteriores le fueron imputados por la iglesia —de Gil de Rais

hasta el marqués de Sade. El caso más célebre de esta misa negra es el caso de los campesinos de Steding, cerca de Bremen en Alemania. Estos campesinos se sublevaron en el año 1229 y se negaron a pagar más sus impuestos al arzobispo de Bremen. Este mandó un ejército, que fue derrotado por los campesinos. Como consecuencia, en 1230 una reunión diocesana de Bremen acusó a los campesinos de herejía, sin mencionar siquiera el hecho de la sublevación. Se les reprochó el encarcelar o matar a sacerdotes y monjes, y de profanar la hostia. Como la profanación de la hostia es un símbolo de la crucifixión, esto implicaba la legitimación de cualesquier medida frente a los campesinos. En 1232 el Papa Gregorio IX manda una bula en la cual condena a los campesinos y llama a la cruzada en contra de ellos.

En esta bula hay una larga descripción de la misa negra como una antimisa, mezclada con rituales sexuales, la profanación de la hostia, y culminando con relaciones sexuales generalizadas. En esta bula el Papa resume de la siguiente manera las creencias de los campesinos:

> Además estos más infelices de los miserables dicen con sus labios blasfemias sobre el que gobierna el cielo y en su locura sostienen, que el Señor de los cielos ha echado de una manera violenta, injusta y maliciosa a Lucifer a los infiernos. En él creen estos miserables y dicen, que él es el creador de los cuerpos celestes y que volverá a su gloria después de la derrota del Señor; por él y con él y no antes de él también esperan su propia salvación eterna (86).

Lo que expresan estos campesinos, es un recuerdo real. Lucifer ha sido el nombre de Cristo en los primeros siglos y ha sido cambiado su significado en Satanás, cuando el cristianismo se transformó en legitimación de la dominación. También perciben, que este cambio de lucifer corresponde a un cambio en la evaluación de la vida corporal en la tradición cristiana —del cuerpo liberado al cuerpo etéreo. Lo que sorprende no es que recuerdan esto de alguna manera. Verdaderamente sorprende que no lo reivindiquen en nombre del cristianismo. Al contrario. Ponen ahora a Lucifer en contra de Cristo y lo afirman como Satanás. No transforman lo luciférico en una reivindicación frente a la iglesia, sino declaran ahora una moral, en la cual todo es lícito, lo que la iglesia prohibe, y todo lo prohibido que la iglesia permite. Quieren otro mundo, pero declaran simplemente un mundo al revés. En esta posición se consuelan, pero son incapaces de formular cualquier alternativa. Por tanto, el resultado no es y no puede ser una ética del cuerpo liberado, sino una simple afirmación de una vida corporal orgástica, cuyo marco sigue siendo negativamente circunscrito por el cristianismo dominante. Por tanto, no pueden empujar este cristianismo, sino solamente añorar un mundo mágico que el cristianismo está destruyendo. Se trata de una afirmación a la vez ciega y desesperada del valor del cuerpo. De hecho,

el cristianismo dominante no les deja sino un callejón sin salida.

Lo que ocurre con la misa negra, ocurre igualmente con la bruja. Ella es como sacerdotisa la figura central de la misa negra, la contrapartida del sacerdote-hombre. En contrapartida al celibato del sacerdote ella se manifiesta como la novia del diablo, lucifer-satanás. En el mundo mágico existente tiene su lugar derivado de cultos paganos anteriores, pero no puede nunca afirmar más que un pasado que está desapareciendo. Un gran impulso popular y una disposición increíble al sacrificio en favor de la vida no encuentra por donde salir y es por tanto derrotado por el terror de la inquisición.

Esta situación recién cambia durante el siglo 15. La bruja pierde su importancia y la misa negra deja de ser un fenómeno popular. Ella pasa a manos de la aristocracia, que la lleva a sus extremos más increíbles. El mundo mágico ha perdido su fuerza y aparece un mundo, que parece estar enteramente a disposición de la acción humana. Surgen las ciencias naturales y movimientos populares campesinos y burgueses, que ahora, a través de la reforma, interpretan sus reivindicaciones en términos cristianos.

Del antiquiliasmo al dios mortal de Hobbes: la legitimación de la dominación burguesa

Los movimientos de la reforma, imponen también cambios profundos hasta a la propia iglesia católica, que tiene que "reformarse". Se trata, en la reforma, en especial de dos corrientes bien distintas. Por un lado aquellas corrientes, que reformulan las pautas de comportamientos de la vida diaria, y que ponen el sujeto como su centro. Se trata de aquellas, que Max Weber en su sociología de la religión trata principalmente. En especial se trata de la línea Zwingli-Calvin y la luterana. Si bien tienen implicancias políticas, no las formulan como exigencias de tal nuevo enfoque del sujeto. No son la fuente de la desmagización o desacralización del mundo —como sostiene Max Weber —pero sí llevan a cabo una desmagización del mundo, que la Edad Media ha realizado. Por el otro lado hay las corrientes de índole mas bien política. Sin excepción son quiliastas, aunque compartan el mismo nuevo enfoque del sujeto de las otras corrientes de la reforma. Tales movimientos político-quiliastas son la principal fuente del cambio posterior del esquema de la legitimación del poder.

Los movimientos quiliastas de este tiempo reinterpretan la tradición apocalíptica. Para poder sacar de ella un incentivo político la interpretan exactamente al revés de la interpretación medieval. En la visión medieval la dominación tiene precisamente la función de reprimir

movimientos quiliastas —que se interpretan como uno de los productos del mundo mágico— para dar satisfacción a Dios por la crucifixión de su hijo. En este sentido se entiende esta represión como un camino a preparar la segunda venida del Señor. Cuando se habla de Babilonia, esta tradición se refiere a tales movimientos de reivindicación del valor de la vida corporal. Babilonia por tanto es magia e idolatría en contraposición al Estado cristiano. Los movimientos quiliastas interpretan este esquema de nuevo al revés. Babilonia es el Estado persecutor, y los movimientos quiliastas —que comienzan como movimientos pacifistas— empiezan a reinvindicar el derecho de enfrentarse a este Estado babilónico en nombre del Mesías por venir. Se entienden por tanto como movimientos preparatorios de la segunda venida del Señor —para la realización del milenio— que tienen la función de castigar la injusticia babilónica. Para argumentar la legitimidad de tal acción introducen una nueva instancia en la tradición apocalíptica: el nuevo rey David, que viene para castigar la injusticia con la espada para que el Señor pueda llegar a recibir su reino. Reivindican por tanto la aplicación de la fuerza en un sentido al revés de la Edad Media. En este sentido, los anabaptistas de Münster fundan un nuevo "reino de Sion" con su rey —Jan van Leiden— como el nuevo David. Encontrándose sitiados en Münster por las tropas del obispo, esperan su salvación para el día de pascua de la resurrección, esperando a la vez el comienzo del milenio. Se trata de una primera, aunque primitiva, formulación de la praxis: una acción humana llevada a cabo para preparar y por fin realizar la nueva tierra. De parte del obispo son denunciados, por supuesto, como crucificadores y nuevos judíos. Una vez derrotados, el obispo les da el tratamiento tradicional de crucifixión de los crucificadores.

Sin embargo, los movimientos quiliastas de este período son movimientos de una alta esperanza humana, que se hace patente en su tenaz creencia en la resurrección. Están por tanto acompañados por muchos movimientos de reivindicación del gozo de la vida corporal, con una clara conciencia de que tal goce tiene que ser mediatizado en la posibilidad del vivir de todos. Uno de los reproches del obispo de Münster frente a los anabaptistas por esto, es que se juntan "con los más miserables" de la sociedad. En la visión del obispo luchan virtud con vicio, y abundancia con indigencia a la vez.

Este nuevo descubrimiento de la resurrección de la humanidad como centro de la fe cristiana es específico de estos movimientos quiliastas. Tanto los luteranos como los calvinistas siguen con su fijación en la hora de la muerte y la resurrección individual de cuerpos etéreos. Los quiliastas vuelven a reivindicar lo corporal. A esta esperanza se debe también la más importante —probablemente la única— interpretación de la resurrección triunfal en el arte cristiano: la resurrección de Mathias Grünewald. Fue pintado algunos años antes de la guerra de los campesi-

nos en Alemania, siendo Grünewald un conocido simpatizante del movimiento campesino. Después de la derrota de los campesinos en el año 1525 Grünewald fue perseguido y no se conocen más obras después. En el mismo museo de Colmar, donde se encuentra la resurrección de Grünewald, se nota el corte de la fe cristiana que se produce después de 1525. Todas las crucifixiones pintadas después de esta fecha terminan como antes ya había sido tradicional, con la representación de la tumba vacía: el santo sepulcro. La resurrección de nuevo deja de existir.

Los movimientos quiliastas no son siempre derrotados por el Estado vigente. Sin embargo, donde son victoriosos, se derrotan a sí mismos. Su quiliasmo puro desemboca en anarquismo puro en función de la inminente Parusía. Como no se produce la Parusía del Señor, tienen que institucionalizarse en términos que excluyen el quiliasmo puro. Por tanto aparece el conflicto interno, en el cual el ala radical es derrotada. Entre los Hussitas está la derrota de Prokop (1434), en la batalla de Lipany. Pero en el caso del quiliasmo inglés se trata de hechos mucho más importantes. En la era Cromwell ocurrió un choque de este tipo que llevó a Cromwell a la disolución del "parlamento de los Santos", cuyo quiliasmo hacía imposible cualquier política racional. La dictadura de Cromwell parece por tanto algo como una institucionalización del quiliasmo, de la cual surge el moderno Estado inglés.

Estas catástrofes del quiliasmo preparan el terreno para la penetración siempre más enérgica del puritanismo metódico y preferentemente individualista y sujetivista, que Max Weber analiza como antecedente del espíritu del capitalismo. Sin embargo, para la nueva legitimación de la dominación burguesa el antecedente principal son los movimientos quiliastas, en especial el inglés. Durante de la guerra civil inglesa y, en especial, después de la ejecución del rey Carlos I. en 1649 Thomas Hobbes desarrolla los elementos principales de esta nueva ideología de dominación y los publica 1651 bajo el título "El Leviathan".

El antiquiliasmo de Hobbes es evidente, y se expresa ya en el título de su libro. Pero igualmente se deriva ya del título un determinado significado esotérico del libro. El nombre Leviathan es bíblico y directamente es tomado de Job. 40,25.

Es la bestia que vive en el mar. "Se vuelve tan feroz apenas la despiertan, que no pueden hacerle frente" (Job. 40,33). Pero tiene a la vez significados derivados. Leviathan como bestia del mar se refiere también a la visión de Daniel de las cuatro bestias que salen del mar. (Dan. 7,1-8). Sin embargo, el significado derivado, que Hobbes tiene que tener mas presente, es el de la bestia del Apocalipsis, que también sale del mar, y que contiene en la descripción apocalíptica los caracteres de las cuatro bestias de Daniel. (Apoc. 13, 1-3), enumerando los carac-

teres de las tres primeras en secuencia invertida. Aunque Hobbes no lo indique, parece que la subdivisión de su obra —a la cual hace hincapié en la introducción— en cuatro partes alude a las cuatro bestias en la secuencia de Daniel, sosteniendo, sin embargo, su unidad en un solo ejemplar correspondiente al apocalipsis. En el apocalipsis la inversión de la secuencia de Daniel es un medio para subrayar que esta bestia es peor aun que las cuatro referidas por Daniel.

En la línea de esta bestia Hobbes inscribe el surgimiento del Estado. La primera frase de la obra es la siguiente:

> La naturaleza o la sabiduría que Dios manifiesta en la creación y en la conservación del mundo, hace con tanto éxito un simulacro del arte humano, que entre otras obras también puede suministrar uno, que tiene que ser llamado un animal artificial (87).

A primera vista esta descripción puede parecer un simple organicismo:

> El gran Leviathan, (así denominamos al Estado) es una obra de arte o un hombre artificial —a pesar de que es en volumen y poder mucho más grande que el hombre natural, quien tiene que ser protegido y hecho feliz por aquel. En el Leviathan aquel, que posee *el poder máximo,* es como el alma, que vivifica todo el cuerpo y lo pone en movimiento; *la autoridad y los funcionarios* representan los miembros artificiales; *los premios y castigos* dependientes del poder máximo, a través de los cuales se mantiene a cada uno en el cumplimiento de sus deberes, representan los *nervios;* . . . Unidad es un estado sano, rebelión un estado enfermo y la guerra civil es la muerte (88).

Los quiliastas habían dicho que luchaban en contra de Babilonia y la Bestia, y aplicaron la fuerza en esta lucha. Frente a ellos ahora Hobbes no les devuelve simplemente esta crítica. Al contrario. Afirma al Estado como este Leviathan, la bestia. Pero dice a los quiliastas ahora que su rebelión es la enfermedad del Levianthan,y la guerra civil su muerte. Ellos por tanto llevan enfermedad y muerte a Leviathan, cosa, que en realidad ellos querían.

Sin embargo, recién en este punto, Hobbes devuelve el argumento. La enfermedad y la muerte del Leviathan son la enfermedad y la muerte de los hombres, que lo constituyen. Pero los hombres no solamente constituyen el Estado, también lo crean, y, creándolo, se ponen a la altura del creador:

> Al fin, los contratos que juntan las partes de este cuerpo del Es-

tado, son iguales a aquella palabra de poder que usaba Dios en la creación del mundo: *Haya o hagamos al hombre* (89).

A estos contratos, a través de los cuales es creado el Leviathan, subyace otro contrato constituyente de las relaciones contractuales mismas. La descripción clave de esta raíz misma del Leviathan es la siguiente:

> " . . . eso es una verdadera unión en una persona y se basa en el contrato de cada uno con cada uno, como si dijera cada uno a cada uno: "Yo entrego mi derecho de gobernar sobre mí mismo, a aquel hombre o sociedad, bajo la condición que también tú le entregues tu derecho sobre ti a él o a ella". De esta manera todos los individuos devienen una persona y se llaman *Estado* o *comunidad.* De esta manera surge el *gran Leviathan,* o, si se prefiere, el *Dios mortal,* a quien le debemos, debajo del Dios eterno, la paz y la protección" (90).

El contrato constituyente es la creación propiamente dicha, y las relaciones contractuales entre los hombres la conservación del Leviathan. La esencia del Leviathan es constituir estas relaciones contractuales, e imponiéndolas, tiene el efecto pacificador. Pero esta paz no convence por sí misma. Los hombres no se adhieren espontáneamente a la paz. Hay que imponérsela. Constituyendo las relaciones contractuales y asegurándolas en el curso del tiempo, surge el gran Leviathan como imagen, que da miedo. A través de su furia el Leviathan crea la paz, asegurando relaciones humanas contractuales.

> Este derecho transferido de parte de todos y de cada uno crea un poder y una fuerza tan grande, que por ellos todos los ánimos se inclinan de buena gana hacia la paz y fácilmente se motivan hacia la unión en contra de los enemigos externos. Esta es la esencia del Estado . . . (91).

Por tanto, el contrato no constituye simplemente relaciones contractuales, sino además un sujeto con "gran poder y fuerza" que a través del miedo interioriza los valores implícitos de las relaciones contractuales. Se trata de hecho de un sujeto del terror por la virtud, que Hobbes legitimiza. Por esto el contrato es indisoluble. Como su contenido es un sujeto del terror por la virtud, los sujetos a través del contrato han consentido ser reprimidos en caso de levantarse. Por tanto le es inmanente al contrato social constituir un régimen autoritario.

Sin embargo, las relaciones contractuales entre los hombres hacen aparecer el Estado como sujeto del terror por la virtud y la paz. El derecho burgués por tanto es su esencia en términos legales, mientras en

términos de poder lo es el terror. Este derecho burgués —el derecho por excelencia de las relaciones contractuales— tiene que ser impuesto por el Estado. Sin embargo, ni eso se le puede exigir. Siendo la rebelión la muerte del Estado y a través del Estado la muerte de todos —la guerra de todos contra todos— cualquier orden es preferible a la rebelión. La rebelión es la raíz del mal, y no hay situación imaginable que la justifique.

Si la rebelión es la muerte, su represión es la vida. El gran Leviathan se transorma en la fuente de la vida. Como tal, Hobbes le da otro nombre: Dios mortal. Puede morir, pero con él mueren los hombres también. Vuelve a la resurrección en cuanto puede servir de nuevo como fuente de la vida, lo que es el terror por la virtud. Hobbes sigue muy directamente a las imágenes apocalípticas: "Una de sus cabezas parecía herida de muerte, pero su herida mortal fue sanada. Entonces la tierra entera, maravillada, siguió detrás de la Bestia". (Apoc. 13,3). Como Dios mortal la bestia Leviathan parece herida de muerte. Pero la herida es solamente de muerte cuando lleva a la muerte de los hombres. En cuanto que viven, puede volver a vivir el Leviathan.

Este Leviathan es Dios mortal debajo del Dios eterno. En el se juega la vida humana, y en la rebelión lo amenaza la muerte. Su resurrección es la represión de la rebelión —la muerte de la muerte, que es vida— y el reestablecimiento del Estado. La verdadera muerte es la rebelión para la vida. Es muerte del Dios mortal, y en él de todos. En él mueren todos, y en él tienen todos su resurrección.

Se trata visiblemente de una aplicación de la teología de la iglesia como cuerpo místico al Estado. El Leviathan no es resultado de un simple organicismo, sino es cuerpo místico humano, que sustituye a la iglesia medieval. Por esto Hobbes es un partidario férreo del "cuyos regio, cuyos religio". El Estado es ahora el cuerpo místico que une a los hombres, el Dios mortal, que sufre y vuelve a vivir bajo los brazos abiertos del Dios eterno. Su espíritu es la ley burguesa. En esta forma aparece por tanto de nuevo —secularizada— la crucifixión de los crucificadores. Pero los crucificadores ya no tienen como su denominador común al Lucifer-Satanás, al diablo. El diablo está sustituido por la guerra de todos contra todos, o, como se dirá posteriormente, el caos, que es la muerte. El terror por la virtud se ejerce en contra del vicio, en el cual ahora se manifiesta el caos. El Dios mortal no se enfrenta directamente al diablo, sino al caos. La palabra diablo se referirá de ahora en adelante alegóricamente al caos, pero el concepto clave será el caos. Y los rebeldes son portadores del caos, el caos se manifiesta en ellos, su muerte es la muerte de la muerte y, por tanto, la vida. El Leviathan es la consagración de esta muerte y vida.

Esta relación del Leviathan con el caos efectivamente ha llegado a ser el esquema básico de la legitimación de la dominación en la sociedad burguesa. Por ejemplo decía después del golpe militar en Chile el obispo Salinas: "La patria estaba muriendo y ha resucitado" (92). En el mismo sentido decía el general Pinochet que el 11 de septiembre 1973 Chile vivía su "calvario". Se trata del Dios mortal de Hobbes. Eso también en el sentido literal. La ideología de las juntas militares de América del Sur es de la seguridad nacional, y considera a Hobbes como su clásico. El ideólogo de la junta militar brasilera, Golbery de Couto e Silva, reclama, en nombre de Hobbes, el nombre Leviathan para el Estado de seguridad nacional, y cualquier otro Estado.

El Estado como cuerpo místico del Dios mortal es, por un lado, producto de las relaciones humanas. Por otro, es sujeto al cual los hombres sirven. Por un lado, es organismo, por el otro, tiene vida propia. Por un lado, el poder máximo es según Hobbes el "alma, que vivifica todo el cuerpo y lo pone en movimiento". Por el otro lado, el poder máximo es "vicario" del Estado: "Del vicario del Estado se dice de que él *posee el poder máximo"* (93).

El Leviathan por un lado se constituye de los hombres, y por el otro, se les puede enfrentar. Es organismo y sujeto a la vez.

El Estado es, como Dios mortal, el cuerpo místico de los hombres, el cual existe bajo el Dios eterno y está orientado por el espíritu de la ley burguesa; así pues, se trata de una simple reconstrucción de la Trinidad cristiana, una fórmula trinitaria.

De esta manera la oposición original de la cual partimos, —virtud/vicio— llega a tener nuevas expresiones. Ya en la Edad Media virtud y vicio fueron considerados respectivamente como manifestaciones de Dios y diablo en lucha. Ahora el diablo es sustituido por el caos, siendo el diablo simple alegoría del caos. Sin embargo, la vinculación del caos con lo luciférico se mantiene. En la actualidad esta vinculación se ha reforzado en el grado, en el cual el quiliasmo, con el que se enfrentaba Hobbes, fue sustituido por la denominación de "utopía". El caos aparece entonces como producto de los utopistas, que son pintados como personajes luciféricos. Se junta entonces caos y muerte con utopía y se denuncia la utopía como amor a la muerte.

Por otro lado, la virtud no está concentrada en el Dios eterno, sino en el Dios mortal. Es decir, está concentrada en el Estado considerado como superhombre, como sujeto del terror por la virtud en nombre de su espíritu, que es la ley burguesa. La virtud se transforma en emanación del Estado burgués, y el Estado burgués en el lugar de la legitimidad del terror por la virtud. En la virtud se manifiesta el Estado, y también Dios se transforma en una alegoría del Estado.

Por esto no se trata de una diosificación del dominador. No un nuevo "César es Dios", sino César es ahora el primer servidor de Dios. Dios se manifiesta en él, a condición de que él se guía por el espíritu, que es la ley burguesa. Siguiendo esta línea, el Coronel chileno, Ewing decía sobre Allende: "...No se puede decir que Allende habría violado abiertamente la constitución, pero él violó el espíritu de la constitución" (94). La relación de la virtud con Dios sigue siendo tan desdoblada, como había surgido en la Edad Media, pero ahora se destaca el Estado como sujeto, que se manifiesta en ella, siendo Dios referencia de interpretación. Por esto el tipo de legitimación que ofrece Hobbes, no es religioso, sino secularizado. Se recurre a Dios según conveniencias y no forma parte integrante de la nueva oposición que surge, y que es de orden/caos. La oposición virtud/vicio aparece ahora como manifestación de otra, que es orden/caos. A través de orden/caos se manifiestan también otras oposiciones: Leviathan/caos, Bestia/diablo, Babilonia/caos. Y en cuanto se refiere el caos al Lucifer-Satanás, se da la oposición curiosa: Leviathan, Bestia, Babilonia/Lucifer, utopía, Satanás.

Evidentemente, esta oposición sigue manifestándose en la oposición fenoménica: virtud/vicio. La forma de efectuar la vinculación entre vicio y caos se puede ver de la siguiente cita de una revista alemana subsidiada por la iglesia católica:

> La policía de Nueva York confiscó una película porno, que daba como término de las escenas corrientes el asesinato de una mujer y el desmembramiento de su cadáver —no en tomas de truco, sino en una realidad espantosa.
>
> Esta orgía de sexo y sangre indica la relación fatal entre aquel "movimiento" que promueve, bajo el título petulante de emancipación, desenfrenar totalmente el mundo de los instintos, para hacer término con un orden social odiado (95).

Se imputa no más todos los vicios de la sociedad a aquellos que se rebelan. Por deducción son los culpables. Siendo rebeldes, deberían haber hecho esto, aunque no lo hicieran. Si no lo hicieron, peor aún, porque son hipócritas que no cometen hipócritamente los crímenes, que les corresponde cometer. Por tanto, con razón se les imputa estos crímenes que jamás cometieron.

Esta polaridad virtud/vicio como manifestación de la otra polaridad orden/caos no es comprensible en toda su significación sin considerarla como resultado de una transformación de la polaridad medieval anterior: Dios/diablo. Esta polaridad Dios/diablo es extremadamente dinámica. En nombre de Dios se lucha en contra del diablo, y el símbolo mayor de esta lucha es la crucifixión incesante de los crucificadores. En

la base de esta lucha está la postergación de la Parusía —de la venida del Señor—, y en nombre de Dios se persigue al diablo para limpiar el mundo de él. Sin embargo, la Parusía se sigue postergando, y por tanto hay que seguir persiguiendo al diablo. El diablo puede actuar en el mundo únicamente por el hecho de que la Parusía se postergó. Por otro lado, la Parusía se postergó como resultado de la acción del diablo. Pero siendo la acción del diablo la insistencia en el valor propio de la vida real, la lucha en contra del diablo lleva a la desmagización del mundo y a la destrucción de movimientos que puedan anticipar la nueva tierra prometida para el día de la Parusía. Se abre por tanto, a partir de esta lucha, un nuevo horizonte del tiempo. La Parusía puede ocurrir en cualquier momento. Sin embargo, no se la debe esperar en ningún momento. Puede ser hoy, puede ser mañana, puede ser en un año, en dos, en cien, en mil, en cienmil años. Ocurrirá, pero cualquier distancia del tiempo puede ser el día. Lo único que se sabe es que vendrá, pero cualquier fecha, en un tiempo proyectado ilimitadamente hacia el futuro, puede ser la fecha elegida. Se forma por tanto en función de la postergación de la Parusía un horizonte temporal hacia el futuro prácticamente ilimitado. En este horizonte temporal tendencialmente infinito todas las fechas son potencialmente iguales —a cualquiera le puede tocar el día del Señor— la Parusía. En relación a una cadena de fechas concretas pensadas hacia el futuro se forma el concepto de un tiempo abstracto infinito, tanto hacia adelante como hacia atrás. Algo parecido debe haber ocurrido en la relación espacial. Todo el espacio es potencialmente incluido en esta esperanza del día del Señor, sin que se sepa en qué fecha Dios lo ocupará todo.

Precisamente la postergación de la Parusía provoca este cambio de las coordinadas de espacio y tiempo. El pensamiento filosófico ya lo percibe en el siglo II, cuando ocurre una inversión radical de la valorización de lo finito y de lo infinito. En el pensamiento anterior lo finito es lo perfecto, y lo infinito lo todavía no terminado. Ahora la noción de la perfección se refiere precisamente a lo infinito, y lo finito es lo limitado e imperfecto. Dios por tanto se empieza a concebir a partir de este siglo como la infinitud, y la infinitud llega a ser la característica más esencial de él.

Sin embargo, con la postergación de la Parusía y la reflexión de su problemática esta infinitud de Dios está vinculada con un tiempo y espacio infinitos, cuyo Señor es Dios y dentro de los cuales aparecerá. A la infinitud de Dios llega a corresponder una infinitud potencial del horizonte humano de tiempo y espacio, dentro del cual se empieza a desarrollar el concepto de una historia de la salvación. No solamente desde todo el pasado es de Dios como el Creador de todo, sino también en perspectiva al futuro humano todo es de Dios, porque la infinitud de tiempo y espacio es lugar potencial de la Parusía del día del Señor.

Detrás de la simple vecindad de fechas y lugares aparecen nociones abstractas de tiempo y espacio, con perspectivas potencialmente infinitas, que permiten concebir la totalidad infinita del tiempo y del espacio como lugar de actuación y por fin Parusía de Dios.

Tiempo y espacio vivido por el hombre llegan a tener de esta manera la potencialidad infinita, porque la Parusía siempre se puede postergar más.

A esta creación de un horizonte infinito de tiempo y espacio a partir de la postergación de la Parusía, corresponde un movimiento contrario. Si bien Dios es libre para determinar el día, la postergación de la Parusía es culpa humana. Dios como Dios-hombre ya vino, pero no fue aceptado. Cuanto más se interpreta esto —en último término la crucifixión— como culpa, más presión se ejerce sobre el hombre para corregir esta culpa, y preparar la novia para la venida del Señor. En el propio concepto de la venida del Señor, sin embargo, ya está expresado que todas las fechas y lugares de tiempo y espacio están a su disposición; todos los hombres en todas sus acciones.

Todo tiene que existir en función del Señor, para que el Señor pueda ser de todo. Esto explica la orientación antimágica que el cristianismo toma. Ninguna aspiración, ningún espíritu particular puede existir sino en sometimiento a Dios. Resistirse a esto no es solamente crucifixión, sino esta crucifixión es siempre una nueva razón para la postergación de la Parusía. El cristianismo se convierte de esta manera en un movimiento que pretende abarcar todas las aspiraciones humanas y todos los elementos de la naturaleza en un horizonte infinito de tiempo y espacio.

La sociedad burguesa aparece, cuando esta nueva percepción de tiempo y espacio se ha impuesto masivamente. De hecho se inserta en estas coordinadas de tiempo y espacio impuestas por la sociedad medieval, y descubre al hombre como ser finito con un horizonte infinito de posibilidades en tiempo y espacio. Secularizando la concepción medieval, desaparece el día del Señor como limitante de un tiempo potencialmente infinito, apareciendo ahora la misma perspectiva de la acción humana en el tiempo infinito. Dado este horizonte del tiempo, los principales elementos de la sociedad capitalista pueden ser concebidos, en especial, la empresa capitalista, como una unidad de capital con una perspectiva infinita de acumulación, y el interés sobre el capital como un precio pagadero sobre una determinada suma de dinero para todos los tiempos futuros. Las nuevas coordinadas de tiempo y espacio crean la condición de la posibilidad para el surgimiento de las principales categorías de la sociedad burguesa-capitalista. Una sociedad que no es capaz de crear las categorías capitalistas, tampoco puede crear el

capital. Estando estas categorías como fetiches del capital parte implícita del capital, un capital sin el fetiche del capital no puede haber. El surgimiento del fetiche del capital, sin embargo, no es posible sin categorías capitalistas de la acción. Pero sin que se dé el horizonte de tiempo y espacio infinito, estas categorías no pueden aparecer. Forman por tanto la condición de la posibilidad del surgimiento del capitalismo y de la sociedad burguesa.

Recién en este marco es explicable, el porqué la teoría del contrato social de Hobbes pueda impulsar al Estado burgués y el porqué una creencia como la de la predestinación, la cual Max Weber destaca, puede llevar a lo que éi llama el ascetismo intramundano. Para tener sus consecuencias burguesas y no otras, hace falta tomar en cuenta este horizonte del tiempo. La teoría del contrato social fue formulada por Epicuro en términos muy parecidos a los de Hobbes, y el principio de renuncia a los intereses en nombre de la igualdad —no le hagas al otro lo que no quieres que el otro te haga a tí— es ya la base de la ética de Confucio. Sin embargo, en el nuevo contexto de tiempo llegan a tener una dimensión, que en el tiempo estático no tienen. Algo parecido vale para la predestinación. La mayoría de los elementos que Max Weber menciona como orígenes puritanos del espíritu del capitalismo están ya tal cual en Augustino, sin haber tenido jamás efectos parecidos. Además, los reformadores que retoman estos elementos, lo hacen con referencia conciente a Augustino. De nuevo la explicación necesita un elemento adicional, que Max Weber no da. Antes de la Edad Media no producen el espíritu del capitalismo, pero después de la Edad Media sí lo producen. Cuando las masas populares han interiorizado la perspectiva infinita del tiempo, estos elementos llegan a tener otro sentido de lo que tenían antes, y se integran en el surgimiento del fetiche del capital como elemento imprescindible del surgimiento del capital mismo. El tiempo infinito se transforma por tanto en perspectiva del capital, y en perspectiva del hombre solamente en el grado en el cual participa en la acumulación de capital. Recién los movimientos socialistas —en especial el marxismo— reivindican esta perspectiva infinita del tiempo para la acción humana concreta, e.d. para la praxis.

Solamente en esta perspectiva la importancia de Hobbes se explica. La polaridad orden/caos con la cual el trabajo implica perspectivas infinitas del tiempo. El orden es una perspectiva de infinitas posibilidades en el tiempo, y el caos la muerte de estas infinitas posibilidades. Tienen por tanto una dimensión, que Hobbes no hace expresa porque no le es conciente.

Sin embargo, en Hobbes todavía no es bien clara la relación entre el Dios mortal y la ley burguesa. El espíritu del Dios mortal es esta ley burguesa, pero Hobbes no sabe argumentar su razón de ser en términos

de los intereses de la burguesía. Por otro lado, ni en términos de la ley burguesa es capaz de expresar esta su oposición orden/caos.

La relación de la ley burguesa con el mundo de los intereses la establece la economía política clásica. Adam Smith descubre que el espíritu del Dios mortal tiene una "mano invisible", mediante la cual él ordena en función de una identidad de los intereses de todas las relaciones contractuales entre los individuos. Si estas relaciones se dirigen por el derecho burgués, se produce una identidad tal de intereses, que la solución es la mejor posible para todos. Recibiendo y dando por medio de esta "mano invisible", todos reciben lo mejor. Por tanto, el lugar del Dios mortal de Hobbes lo toma ahora el equilibrio económico de los intereses, en función del cual la ley burguesa no significa solamente la paz —de hecho, cualquier otra ley en términos de Hobbes significa también la paz— sino paz con bienestar.

La ley burguesa es optimalmente útil promoviendo una sociedad burguesa y dejando libre paso a la mano invisible. Esta reflexión sobre los intereses permite especificar a partir del resultado material de la ley burguesa el orden burgués como el mejor de todos los órdenes posibles. El Dios mortal de Hobbes se transforma por tanto en el camino, por el cual la sociedad burguesa progresa hacia una identidad de intereses de todos. Recién en este paso la ideología de la legitimación del Estado burgués es efectivamente capitalista y da lugar a la ideología del capital en toda su dimensión. Es lo que llama Marx el fetiche del capital en el cual se transforma ahora nítidamente el Dios mortal de Hobbes.

Por otro lado, Hobbes no era capaz de expresar la relación orden/caos en términos de la propia ley burguesa. Tanto Locke como Rousseau siguen esta línea. Quizás la solución de Rousseau es la más coherente con el esquema general de Hobbes. En Rousseau la ley burguesa emana de una voluntad general, cuya autoridad es legítima más allá de cualquier voluntad de todos. Siendo la voluntad de todos la voluntad efectivamente expresada, esta se encuentra limitada y vigilada por una voluntad general, en nombre de la cual la voluntad de todos puede ser constantemente puesta en paréntesis. La voluntad de todos tiene como su marco superior esta voluntad general, y tiene en ella el punto trascendental, del cual se legitimiza o es ilegitimizada. Aparece por tanto una referencia trascendentalizada de la voluntad de todos, en nombre de la cual puede surgir de nuevo este "terror por la virtud", que ya está implícito en el "poder y fuerza" del Leviathan de Hobbes. Detrás de la voluntad de todos aparece tanto la voluntad general como el caos, que es la alternativa en el caso de que la voluntad de todos se sale del marco de la voluntad general.

Se dan por tanto dos aperturas del esquema de Hobbes, que lo

amplían sin cambiarlo fundamentalmente. El Estado como forma recibe en la voluntad general su referencia trascendental, del cual se deriva el marco legítimo de la voluntad de todos. Por otro lado, la actividad cívica —la sociedad civil ordenada por el Estado— recibe como contenido de las acciones su referencia trascendental del concepto de la identidad de los intereses, del cual se deriva el marco legítimo de la defensa de los intereses materiales: lo que la mano invisible no da, el hombre no lo debe reivindicar.

Detrás de estas dos aperturas trascendentales sigue existiendo el Dios inmortal de Hobbes, cambiando constantemente de nombre pero sigue siendo el mismo. Es la paz, la razón, la libertad, la reconciliación, etc. Además, la reflexión directa en términos religiosos referente a estas aperturas trascendentales no se da siempre, ni en la misma forma. Como en el Estado, Leviathan está encarnado, todas las imágenes religiosas compatibles con la existencia de este Leviathan también son lícitas. La referencia básica es orden burgués/caos y es expresado simplemente como orden/caos.

Cuanto más se hace evidente, que el orden institucional burgués produce el "caos" bajo la forma de la pauperización y del desempleo, provoca nuevos movimientos contestatarios. Estos movimientos frente a la ideología vigente de la legitimidad de la dominación aparecen como productores del caos y son tratados así. Pero sin embargo, en el grado en el cual se pueden expresar teóricamente, confirman esta visión que la ideología dominante tiene de ellos. Su autodeterminación preferida es la de anarquistas. Siendo la ley burguesa el espíritu de la legitimación de la dominación ellos propagan la sociedad sin leyes:

> La tempestad y la vida, eso es lo que necesitamos. Un mundo nuevo, sin leyes, y por consiguiente libre (96).

Es la sociedad sin Estado ni leyes, como la gran libertad. Lo que describe es un sueño de una sociedad, en la cual la espontaneidad de cada uno no puede interferir con la espontaneidad de ningún otro. Se trata, en estos términos, del más alto sueño posible de la humanidad. En términos cristianos es una acertada expresión de sueño cristiano de la nueva tierra. aunque no sea totalmente completa. La misma tradición marxista aceptó siempre este sueño como la expresión adecuada de su propio porvenir en el comunismo.

Sin embargo, en Bakunin es a la vez otra cosa. Se realiza por la destrucción inmediata del Estado y por la derogación de la legalidad. Por esto puede decir: "La pasión de la destrucción es una pasión creadora".

Es evidente que tal anarquismo corresponde exactamente a lo que en la tradición había llegado a denominarse lo luciférico. Lo que sorprende más bien es que algunos anarquistas hacen suya esta propia tradición. Camus lo refiere de la siguiente manera:

> Proudhon decretaba ya que Dios es el Mal y exclamaba: "¡Ven, Satán, calumniado por los pequeños y los reyes! ". Bakunin deja que se advierta también toda la profundidad . . .
>
> El Mal es la rebelión satánica contra la autoridad divina, rebelión en la que nosotros vemos, por el contrario, el gérmen fecundo de todas las emancipaciones humanas. Como los Fraticelli de la Bohemia del siglo XIV, los socialistas revolucionarios se reconocen hoy día por estas palabras: En nombre de aquel a quien se ha hecho una gran injustícia" (97).

Se pronuncian de esta manera en todo un ambiente de romántica satanista de la cultura de su época. Comparten con ella la confusión de Satanás con Lucifer. De hecho, reivindican la tradición luciférica, e interpretan efectivamente la anarquía igual como el movimiento popular de la misa negra de la Edad Media había interpretado su reivindicación de la vida corporal, El resultado de su rebelión también es párecido. Fijados en la ideología dominante no pueden expresar su alternativa sino como una negación ciega y abstracta. Renunciando al Estado como medio de la acción política y a la ley como medio de la formulación de una ética política, no pueden exclamar en nombre de su meta sino la destrucción. Aunque entienden la anarquía como orden nuevo, su negación abstracta del Estado los obliga a luchar sin alternativa en contra del orden: una batalla ya perdida al comenzar.

Sin embargo, llama la atención la simetría de las afirmaciones tanto de Hobbes como de los anarquistas. Hobbes afirma el Estado como lo que es, visto desde el punto de vista de los dominados: Leviathan, la Bestia, Babilonia. Hace suya esta visión y por tanto da al Estado una agresividad adicional. Por otro lado, los anarquistas se afirman como lo que son desde el punto de vista de la dominación: anarquistas, caos, luciféricos. Tomándolos por su autointerpretación, la lucha es entre la bestia y lucifer. Pero esta autodenominación coincide también efectivamente con las tendencias que estas dos posiciones implican. El Estado que interpreta su legitimidad en la línea de Hobbes ejerce este terror por la virtud, detrás de la cual vive la minoría dominante, y significa para los otros muerte y hambre. Por otro lado, la rebelión que se interpreta por el pensamiento anarquista no encuentra salida sino en la destrucción de su propia meta. También efectivamente luchan la bestia y lucifer.

La parálisis anarquista la supera recién la teoría marxista, en la cual se afirma el Estado como instrumento de la transformación revolucionaria de la sociedad. Marx por lo tanto no sigue la línea "luciférica". El movimiento marxista resulta un movimiento político que por tanto tiene efectivas posibilidades para conquistar el poder. De la posición anarquista solamente se conservan elementos cuando se dice, que este Estado tiene la función de hacerse desaparecer a sí mismo en el tránsito hacia el comunismo. Sin embargo, estos elementos en determinado momento son sumamente importantes y destructores. Ideológicamente, por ejemplo, Stalin se apoyó en ellos, cuando afirmaba que para desaparecer el Estado era necesario reforzarlo.

Aparecidos tanto la mano invisible como la voluntad general, puede aparecer la idea de Hegel, y su espíritu del mundo. En el último capítulo de su Filosofía del derecho (Capítulo C: la historia mundial) él presenta la historia mundial como una secuencia de "cuatro imperios de la historia mundial" (352), el imperio oriental, el griego, el romano y el germánico. La misma subdivisión de la historia la usa en sus "Cursos sobre la filosofía de la historia mundial". Pero añade otra subdivisión, que revela la esotérica de su pensamiento. Siguiendo a la tradición joaquinita, introduce la subdivisión de la historia en tres etapas, pero la aplica al cuarto imperio, el imperio germánico. Este por tanto, se subdivide de nuevo en tres imperios, el del padre, del hijo y del espíritu, siendo la presencia del tiempo de Hegel el imperio del espíritu. Estos tres imperios del imperio germánico, que es el cuarto de los imperios mundiales, los coordina y compara de nuevo en similitud con los tres imperios de la historia mundial anteriores al imperio germánico. La esotérica es evidente, y no puede haber duda, que Hegel alude a la bestia del Apocalipsis. "La Bestia que yo veía era semejante a una pantera, aunque tenía patas de oso y boca de león; el Monstruo le entregó su propio poder y trono, con un imperio inmenso" (Apoc. 13,2-3). Siendo león, oso y pantera los símbolos de los primeros tres imperios de Daniel (Dan. 7,4-6), retomados en el Apocalipsis en secuencia inversa, Hegel establece un paralelo directo, que no puede ser sino consciente. Sus subdivisiones son tan arbitrarias que no se explican sino por una intención esotérica. Pero esta intención esotérica alude igualmente al Dios mortal de Hobbes, al Leviathan. Hegel explica la historia mundial como historia del Leviathan. Es la reivindicación de la Bestia del Apocalipsis en nombre de Dios, y la Bestia la síntesis de Dios y el diablo. Una síntesis, que ya Orígenes había apuntado, y que llega probablemente a Hegel por la mística de Franz von Bader y Jacob Boehme (98). Este Dios es a la vez el Dios que sufre, y su sufrimiento es la historia mundial, que es calvario y resurrección. La fenomenología del espíritu en su última frase alude por tanto a la historia del espíritu como el "calvario del espíritu absoluto", del cual "le espuma su infinitud".

Hobbes reivindica el Estado como Dios mortal, Leviathan y bestia, y Hegel le sigue, siendo siempre el Estado burgués este Dios mortal: la presencia de la idea en la historia. Siguen transformaciones notables cuando Nietzsche presenta esta idea como Anti-Cristo, los Nazis como Bestia rubia que trae el tercer imperio —milenario de la bestia—; y el Estado de seguridad nacional de nuevo reivindica ser el Leviathan. (Golbery do Couto e Silva).

La crítica del fetichismo que hace Marx apunta a este Leviathan, que según Marx es una cara del fetiche del capital, al cual ahora Marx también llama la bestia. Pero lo hace con la gran diferencia que no reivindica esta bestia, sino apunta a derrotarla (99). Pero no lo hace por simple negación, sino por inversión. Siendo el Leviathan el Anti-Hombre, contiene al hombre —al humano— en forma negada. Derrotarlo significa por tanto una negación de la negación; el proyecto humano resulta por la negación del Anti-Hombre: es anti-anti-hombre, e.d. una toma de conciencia del hombre de la negación de su humanidad efectúa el Leviathan. También en Marx lo diabólico desapaprece, pero no por el camino hegeliano, en el cual es integrado en dios como parte de él, sino por su análisis como fetichismo y por tanto un producto humano no-intencional, cuya desaparición ocurre por la realización del proyecto humano.

Si se transforma por tanto la polaridad orden/caos en otra polaridad bestia/Lucifer, podemos preguntar, hasta qué punto tanto la Bestia como Lucifer son transformaciones de elementos previos. Del análisis anterior se dan estos elementos previos. La polaridad bestia/Lucifer no manifiesta la polaridad orden/caos, sino otra: autoridad/espontaneidad. En ésta la espontaneidad es la inmediatamente legítima, necesitando sin embargo una mediatización de la espontaneidad de cada uno en relación a la espontaneidad de cada otro. Lo específico del anarquismo era querer efectuar esta mediatización también espontáneamente. No siendo posible esto, la necesidad de la mediatización de las voluntades espontáneas de todos lleva a la necesidad de la autoridad como condición del orden. Pero la autoridad no puede ser más que esta mediatización de la espontaneidad para que no se transforme en bestia. Esta mediatización tiene una última instancia como condicionamiento de cualquier tipo de mediatización de las espontaneidades: esta es la reproducción de la vida real de cada uno de los individuos sujetos de la espontaneidad. A condición de esto, la autoridad no puede ser considerada libre en la determinación de sus preferencias. La reproducción de la vida real de cada uno es su referencia fija, y le compete por tanto a la autoridad una limitación tal de la espontaneidad de los individuos, que la espontaneidad de cada uno no puede interferir con la reproducción material de ningún otro. Recién sobre esta base puede haber libre elección de las metas por realizar.

Determinar la autoridad de esta manera es evidentemente incompatible con la existencia de la sociedad burguesa que no puede conceder un derecho de vida y que por tanto, necesariamente, tiene que aceptar que la espontaneidad de unos interfiera en la supervivencia real de otros. Crea por tanto por un lado una autoridad que se tranforma en bestia, y una libertad personal que es "luciférica". No puede concebir algo que se puede llamar un "buen orden" (100).

La libertad personal del individuo burgués se transforma en libertad para "asesinar a su vecino" (Friedman), y la autoridad burguesa en terror por la virtud en función de esta libertad personal, y por tanto en bestia o Leviathan.

Sin embargo, es propia de la autoridad interferir en la espontaneidad individual, y por esto, autoridad es dominación. Pero como mediatización de las espontaneidades en función de la reproducción de la vida real de todos no choca solamente con el individuo burgués, también choca con el individuo del anarquismo, en cuanto este pone en cuestión esta misma función de mediatización por parte de la autoridad para entregar la propia mediatización a la espontaneidad de los individuos. En la tradición marxista se discute esta problemática como relación entre espontaneidad y conciencia. También aquí se trata de un problema "luciférico", y el propio Bakunin lo enfocaba así.

Por otro lado, la autoridad enfrentada a la espontaneidad es simple mediatización de espontaneidades y no su expresión. Su legitimidad se deriva de la espontaneidad individual y de la necesidad de mediatizarla. Pero más allá de esta mediatización —con la reproducción de la vida real como su última instancia— la autoridad no tiene ninguna razón de ser propia, que pueda demostrarse como necesidad de la vida humana. Su mediatización por tanto, si bien se tiene que referir por implicancia no sólo a lo económico, sino a todos los planos de la sociedad, existe precisamente en función del desarrollo espontáneo de los individuos, e.d. en función de su emancipación.

Convertir al Estado en el ejecutor de la autoridad es por tanto un proyecto político. Si el Estado renuncia a esta mediatización de las espontaneidades en función de la reproducción de la vida real, se transforma en Leviathan en nombre de la polaridad orden/caos. Pero una tendencia análoga la puede desarrollar cuando efectúa tal mediatización sin admitir más allá de ella la emancipación de los individuos.

El buen orden por tanto no puede ser sino este término desarrollado de la autoridad. Sin embargo, la alternativa del buen orden no es el caos, que es un invento metafísico de la legitimación de la dominación burguesa. El peligro para el buen orden es su transformación en un

mal orden. Lo que amenaza no es el caos, sino la bestia, que es la dominación en función de un mal orden, e.d. un orden clasista. La pregunta por el buen orden va por lo tanto más allá, tanto de la polaridad Dios/diablo como orden/caos. Lechner por lo tanto con razón la considera en la línea de "la pregunta aristotélica por el buen Estado (101). Aristóteles no conoce la amenaza con el caos. La pregunta por el orden vuelve a ser una pregunta por la recta media en vez de hacer preguntas por la "tercera vía". Hay una recta media pero ninguna tercera vía.

Esto da lugar a algunas advertencias sobre la sociología de la dominación de Max Weber. Este distingue tres tipos de legitimación de la dominación; la tradicional; la legal y la carismática. Los dos primeros los podemos juntar en un solo tipo: la legitimación rutinaria, que puede ser repetitiva en el caso de la dominación tradicional, y evolutiva por la afirmación de una manera determinada de cambio de normas en el caso de la dominación legal. En los dos casos, la relación con el quehacer político diario es rutinaria. Sin embargo, la rutina de por sí no puede nunca legitimar algo. En el caso de la dominación tradicional, se tendría que afirmar cada hoy por el ayer, desembocado en un regreso infinito. En el caso de la dominación legal se tendría que retroceder hasta el momento en el que es pronunciada la norma fundamental, sobre la base de la cual el cambio legal rutinario tiene lugar. Hay que retroceder por tanto a una referencia que legitime la propia rutina. En el caso de la dominación legal esto no es un simple problema teórico. Cambios legales pueden afectar la propia estructura de clases y por tanto chocar con principios limitantes, que no son expresables en términos legales y formales. La legitimidad rutinaria por tanto exige una legitimidad fundamental, que en el esquema de Max Weber puede ser solamente la legitimidad carismática. Toda legitimidad rutinaria tendría que ser interpretada entonces como la institucionalización de un carisma fundante, que está presente en el sistema institucional y que solamente es expresada expresamente en el caso de una amenaza de la legitimidad rutinaria.

Sin embargo, en la teoría de Max Weber esta legitimación carismática está concebida en términos demasiado estrechos para poder interpretar tales situaciones. Max Weber vincula el carisma exclusivamente con personas y no lo puede concebir como fetiche interno de un tipo de dominación, es decir como el "espíritu" de sus instituciones. Pero eso es el problema. Si bien la introducción del carisma siempre pasa por peronas, se institucionaliza de una manera tal, que es derivable de la misma institucionalidad en cuestión. La misma dominación es entonces el portador de un determinado carisma, que en lo anterior tratamos de elaborar a partir de la polaridad virtud/vicio en sus varias formas de aparecer. Tal carisma no necesita personas "carismáticas" para ser invo-

cado en contra de determinadas corrientes que se apoyan en la legitimidad rutinaria. Cuando Allende busca un cambio legal al socialismo, solmente puede confiar en la legitimidad legal rutinaria hasta el punto en el cual sus pasos son cuestionados en nombre del carisma de las propias instituciones. Los que cuestionan pueden ser muy bien simples burócratas militares. Este carisma de las instituciones puede ser jugado en contra de la legitimidad rutinaria legal y se revela en estos momentos como raíz real de la legitimidad rutinaria.

En estos momentos de ruptura de la legitimidad rutinaria y de la estabilización abierta de la legitimidad real y fundamental del sistema de dominación burgués, aparece siempre de alguna manera aquella ideología de legitimidad, que primero Hobbes describió. Pero hay que entenderla como un carisma objetivamente presente en el Estado burgués, y no como alguna fantasía interpretativa de Hobbes. Hobbes, al analizar este carisma, hace un descubrimiento científico en el sentido, de que logra destilar los elementos de legitimación objetivamente implícitos al Estado burgués. Por tanto, el Estado burgués no puede cambiar sus legitimaciones como se cambia camisas. El tiene solamente esta, que es su carisma objetivo, y que el teórico descubre. No lo inventa, sino lo capta. Algo parecido vale para la mano invisible de Adam Smith. Sostener su existencia es un elemento central de este carisma objetivo de la dominación burguesa.

Sin embargo, el hecho de que se trata efectivamente de un descubrimiento científico en el sentido de un descubrimiento del carisma objetivo de la dominación burguesa y de su institucionalidad, no impide que tales tesis sean teóricamente criticables. Efectivamente, la mano visible no existe, todas las manos son visibles. La crítica puede demostrar eso. Pero eso no significa que no exista como carisma objetivo de la dominación burguesa. La dominación burguesa no se puede legitimar sino sosteniendo la existencia de algo como esta mano invisible. Esto es dado objetivamente. Y aunque como tesis teórica de la existencia la mano invisible es criticable, sigue siendo como descubrimiento científico válido el hecho de haber demostrado su presencia como parte imprescindible de la legitimidad de la dominación burguesa. Algo parecido vale para la voluntad general de Rousseau. Se trata de conceptos implícitos en la legitimidad de la dominación burguesa, y no de inventos de algunos teóricos, de los cuales se los puede culpar. En Max Weber, sin embargo, está negada la existencia de un lazo unívoco entre el carisma de un determinado tipo de dominación y su legitimación rutinaria. Pero refiriendo este carisma a la legitimidad rutinaria, resalta ya el hecho de que el carisma de la dominación puede pasar a lo subconsciente por mucho tiempo, en el grado en el cual la legitimación rutinaria es eficaz. En la sociedad burguesa estos períodos son normalmente los períodos de bonanza económica. Los movimientos de contestación se debilitan y

la rutina tiende a mantenerse en los marcos del carisma institucionalizado. Sin embargo, en los momentos de la crisis el carisma infaliblemente se hace presente de nuevo sobre la base de los intereses de las minorías dominantes. Y, si la crisis es continua, en nombre del carisma objetivo se puede llegar a la declaración de la guerra anti-subversiva total y eterna, relegando la rutina definitivamente a un segundo plano.

El esquema de Hobbes, ampliado por la mano invisible y la voluntad general, describe acertadamente el tipo de legitimidad implicado en este carisma objetivo de la sociedad burguesa. Por esta razón, todos los Estados burgueses recurren a él en formas diversas. Sin embargo, no está siempre abiertamente presente. En el grado en el cual funciona la legitimidad rutinaria de la dominación burguesa, otras ideologías de la legitimidad la pueden reemplazar para ceder de nuevo su lugar en el caso de la crisis de la legitimitdad. A algunas de estas ideologías en América Latina se les suele llamar terceristas. Se presentan muchas veces con el lema: Ni capitalismo, ni comunismo.

El Tercerismo socialdemócrata y el Tercerismo cristiano.

Como ideologías de la legitimación rutinaria de la sociedad burguesa, los tercerismos interpretan la sociedad burguesa en función de intereses, sea de clases medias o de clases obreras y campesinas. Como tales surgen recién en la segunda mitad del siglo XIX en Europa, y aparecen en América Latina con los movimientos populistas del siglo XX. Los tercerismos presentan la sociedad burguesa como sociedad integrada, y se pueden sustentar en la medida en que la sociedad burguesa se muestra capaz de la integración social y económica de la mayoría de la población.

Estos tercerismos aparecen por primera vez a partir de la reformulación de movimientos socialistas revolucionarios. Desde el punto de vista de estos movimientos, los tercerismos son percibidos como reformismos y revisionismos. Son más bien pragmáticos, con un uso eclecticista de elementos de la teoría marxista. Surgen en términos de una socialdemocracia, la cual renuncia a una doctrina social coherente. Sin embargo, tienen determinados rasgos fundamentales. Uno de ellos es su fuerte arraigo en la clase obrera y en sus luchas reivindicacionistas. El cooperativismo y el sindicalismo son sus instrumentos principales de acción. Acepta la sociedad burguesa en tanto que sus luchas prometan ser exitosas y se comprometan profundamente con la existetencia de la democracia liberal, con los derechos cívicos de esta como condición de la posibilidad de las luchas reivindicacionistas. Al comienzo del siglo XX ya se transforman en la fuerza principal de estabilización de la democracia liberal. Mientras la burguesía puede imponer sus reivindicaciones renun-

ciando a la democracia burguesa y toma conciencia de ello, la socialdemocracia se convierte en uno de sus pilares principales. Choca con la burguesía porque interpreta y usa los derechos cívicos de la democracia liberal para las reivindicaciones populares frente a la burguesía.

La burguesía ve esta socialdemocracia con muchos recelos. Al usar los derechos cívicos para reivindicaciones populares, siempre puede ser llevada al choque con la sociedad burguesa apoyándose en los derechos cívicos de esta sociedad. Esta socialdemocracia no es revolucionaria en sus intenciones, pero sí por la lógica de la representación de los intereses populares. La defensa de estos intereses choca en determinado momento con la existencia de la sociedad burguesa, por estar comprometida la socialdemocracia solamente con los derechos cívicos, como condición de la posibilidad de las luchas reivindicacionistas de las clases populares, y no con la propia existencia de la sociedad burguesa.

Por esta razón encontramos la socialdemocracia con gran regularidad en contraposición al fascismo naciente. de los años 20 y 30 de Europa, a pesar de que expresamente no es un movimiento de revolución social. La ideología socialdemócrata servía para una legitimidad rutinaria de la dominación burguesa, pero no para la defensa de esta sociedad amenazada. Al lado de los partidos revolucionarios, los socialdemócratas son los grandes opositores al fascismo.

Por tanto, en la medida en que el fascismo logra penetrar las clases obreras, no lo puede hacer en términos de la ideología socialdemócrata, sino solamente sustituyendo tal ideología por otra. La ideología socialdemócrata bloquea movimientos hacia el fascismo, pero en su forma tradicional no es capaz de legitimar una dominación burguesa a secas. Sin embargo, es ideología de la rutina de tal dominación burguesa. Como tal, interpreta la sociedad burguesa según su capacidad de integración económica y social de las masas populares. Su punto de referencia empírico es el logro de tal integración en ciertos países del mundo capitalista, y su punto crítico la incapacidad del sistema capitalista en su totalidad para efectuar tal integración. Por esto es poco confiable desde el punto de vista de la burguesía.

La socialdemocracia clásica evalúa los derechos cívicos de la democracia burguesa como mediatizaciones de las reivindicaciones populares, y no como mediatización de la dominación burguesa. Actúa en el ámbito de esta dominación, pero no la legitimiza en un sentido propiamente dicho. En cuanto la ideología socialdemócrata se dirige a la interpretación de la situación de los países subdesarrollados, también la interpreta según este esquema. Dice al respecto el presidente de la II Internacional, Willy Brandt:

Si tratamos a los pueblos del Tercer Mundo en la forma como los viejos capitalistas de mentalidad estrecha trataban a sus obreros, en ese caso tendremos un choque entre las naciones hambrientas y las bien nutridas, un choque que podría ir tan lejos como una guerra. (102).

En el lenguaje socialdemócrata esto significa que el sistema capitalista se transforma en sistema ilegítimo, y no solamente en sistema catastrófico de hecho. Se trata por tanto de un tercerismo, el cual, en determinado momento de crisis de la legitimidad rutinaria, se puede volcar en contra de la dominación burguesa al no tener los instrumentos ideológicos para volcarse hacia los movimientos fascistas o de ultraderecha. Evidentemente, desde el punto de vista de la dominación burguesa, tales aliados no son confiables. No existen principios legitimadores de la dominación burguesa en contra de los intereses populares.

Sin embargo, hay otros tercerismos que se ajustan mucho más a las posibilidades de la legitimación fundamental de la dominación burguesa. Hasta en los mismos partidos socialdemócratas del centro están apareciendo. Sustituyen la ideología marxista eclecticista y pragmática de la socialdemocracia tradicional por una nueva ideología que eleva la dominación burguesa a piedra angular de la socialdemocracia. En la República Federal de Alemania esto ocurrió a través de una intensa propagación de la doctrina política de Karl Popper, apoyada en especial por el actual canciller Schmidt. Aparece aquí un pensamiento político sumamente agresivo en contra de la propia tradición socialdemócrata, el cual conserva los elementos básicos del lenguaje reformista de esta tradición.

Sin embargo, ya junto con la ideología socialdemócrata y en pugna con ella, ha surgido otro tercerismo, que desde el primer momento es legitimador de la dominación burguesa y que la acompaña también en los momentos de su crisis de legitimidad, en los cuales la dominación burguesa renuncia a la democracia liberal y funda regímenes fascistas y de ultraderecha. Se trata de la Doctrina Social de la Iglesia Católica. que es capaz de legitimizar a la dominación burguesa no sólo en su legitimidad rutinaria, sino igualmente en sus crisis de legitimidad. Antes de la segunda guerra mundial sirve como ideología de los partidos católicos, y después como ideología de los partidos demócrata-cristianos. Estos partidos nacen en función de la legitimación rutinaria de la dominación burguesa, pero en el caso de la ruptura de la democracia liberal suelen optar sin vacilación alguna en favor de la dominación burguesa bruta. El único caso de excepción es el partido católico italiano en los años 20, que rechaza el fascismo de Musolini. Sin embargo, el vaticano tomó directamente en sus manos la legitimación del fascismo italiano y desautorizó al partido católico. El Nazismo alemán, en cambio, tomó el

poder con el apoyo de los partidos católicos de Alemania —Zentrum y BVP— que en la votación decisiva de 1933 lo hicieron en favor de la asunción del poder por parte de los Nazis, dándoles no solamente legitimidad, sino también legalidad. El partido socialdemócrata se negó, y fue por tanto el primer partido político, junto al partido comunista, en caer bajo la persecución política. En España se repite exactamente esta misma situación. Después de la guerra los partidos demócrata-cristianos pueden limitarse a una legitimación rutinaria de la dominación burguesa, tanto en Europa como en América Latina. Esta situación terminó en América Latina con las fallas crecientes del reformismo freísta a partir de los años 1967/68, en Chile; y con la crisis económica mundial del año 1973, en Alemania especialmente. La legitimación rutinaria pierde su credibilidad porque una política de integración económica y social ahora tendría que pasar más allá de los límites impuestos por las propias relaciones capitalistas de producción. La legitimidad de la dominación burguesa no puede ser defendida sino en términos represivos y terroristas, y da lugar a una reestructuración de las ideologías de legitimidad. En este mismo momento los socialdemócratas alemanes están influenciados por la doctrina política popperiana; esto provoca una confrontación en el interior del partido socialdemócrata, la cual lleva a la derrota de Willy Brandt. Los partidos demócrata-cristianos, en cambio, efectúan una redefinición ideológica, en el interior de su doctrina tradicional. El demócrata-cristiano, que pasa ahora a la ultraderecha, se sigue sintiendo ideológicamente en casa. Evidentemente, no todos siguen esta línea de la derechización. También en la ideología demócrata-cristiana hay elementos que permiten resistir. Pero, para pasarse ahora a la ultraderecha, existen ya otros elementos ideológicos útiles. La ideología demócrata-cristiana no bloquea este paso, sino más bien lo fomenta. La resistencia a la derechización, por esto, siendo personalmente muy honesta, es políticamente débil en extremo. La gran mayoría de los demócrata-cristianos chilenos es llevada, dentro de los cánones de su propia doctrina, hacia la ultraderecha; esta es llevada finalmente al poder, cuando presta sus votos al llamado para el golpe militar el 22 de agosto 1973. Posteriormente esta derechización es imitada por la democracia cristiana alemana, que se apura a imitar la copia infeliz del Edén que había nacido de los esfuerzos demócrata-cristianos y del golpe militar chileno (103).

Estos partidos católicos o demócrata-cristianos no son necesariamente los portadores mismos de la ideología de ultraderecha. Esto ha ocurrido solamente en el caso del fascismo español. En los otros casos la llevan al poder porque hasta el día de la toma del poder por la ultraderecha la perciben como portadora de las más altas libertades. Después la acusan de traición, y llegan a compartir la suerte de los perseguidos, cuya persecución ellos mismos hicieron posible. Se transforman también en perseguidos, aunque, en perseguidos de primera clase.

Este mecanismo de legitimación de la dominación burguesa, en su redefinición de la legitimación rutinaria, expresa la legitimación en la crisis de legitimidad; se puede por tanto entender a partir de estos movimentos de las democracias cristianas. Aunque se dé en términos específicos del lenguaje demócrata-cristiano, se percibe fácilmente su vigencia más allá de estos grupos políticos. Por tanto, vamos a pasar al análisis de esta redefinición ideológica en el caso chileno, un caso que en estos momentos está repitiéndose en muchas partes del mundo capitalista actual.

Lo vamos a hacer a partir de los escritos de Claudio Orrego Vicuña, que ha sido un personaje clave de esta redefinición en Chile; y figura hoy como el máximo ideólogo del PDC chileno. Su gran influencia sobre el pensamiento del Cardenal de Santiago se puede percibir en cualquier mensaje de éste, desde el año 1972. Vamos a tomar en cuenta en especial un libro publicado un año antes del golpe: *Empezar de nuevo*, y tres publicados posteriormente: *"Para una paz estable entre los chilenos"*, de 1974; *"Hacia un Estatuto para la paz en Chile"*, de 1977 (fue publicado anónimamente, quizá por él mismo) y *"La era tecnotrónica y los derechos humanos"*, de 1977.

La legitimación rutinaria en la ideología demócrata-cristiana es idílica. Sustituye simplemente la realidad dura y contradictoria por otra imaginaria, en la cual, por un simple acto de voluntad de todos, todo será diferente. Así pues, no hace falta actuar para cambiar, sino la realidad cambia por el simple hecho de que se piense de otra manera sobre ella. Por tanto, se habla mucho de cambio, pero esto se agota más bien en la exigencia de pensar de manera diferente sobre éste. En cuanto a la propiedad privada, se la declara simplemente propiedad (mal entendida) y se le contrapone una propiedad privada (bien entendida). Con esta propiedad privada (bien entendida) en la cabeza, ya todo lo que verdaderamente importa, ha cambiado. La acción para transformarla es accesoria. Es loable, pero no es la esencia del problema.

Siendo así, se puede pronunciar el Estado idílico:

> El precio de la paz a este respecto es de que todos los chilenos acepten, como una necesidad lógica e impostergable, que ningún suntuario sea satisfecho mientras el país no sea capaz de satisfacer las necesidades elementales de toda comunidad (104).

Por tanto, es inaceptable "... que mientras unos carecían de alimentación para sus hijos, otros se dedicaban a comprarles motocicletas a los suyos" (105).

Las opciones no deben ser para nadie una cuestión de vida o muerte:

> ¿Cuáles van a ser las reglas del juego en las cuales los chilenos consideremos que todos estamos equitativamente comprendidos de manera que no sea cuestión de vida o muerte ganar el poder? (106).

Lo que Orrego describe con este Estado Idílico es un rasgo fundamental de la concepción marxista de la sociedad sin clases, en la cual no puede haber contradicciones antagónicas porque todo se hace mediatizado por la necesidad y posibilidad de vivir de cada uno. Hace falta pues, preguntarse cómo Orrego convierte esta meta en un idilio ideológico. La siguiente reflexión sobre el tiempo antes de la UP en Chile ya llama la atención:

> ¿No ha tenido entre nosotros la minoría los mismos derechos que la mayoría y ello nos ha permitido convivir de igual con quienes detentan, transitoriamente, el poder? (107).

Todo el reformismo demócrata-cristiano de los años 60 y la política de la UP se explican solamente porque tal situación no estaba dada. Para muchos chilenos era un problema de vida o muerte la determinación del gobierno, tanto antes de la UP como después. El mismo Orrego lo dice:

> En la década del 60 hicimos el esfuerzo técnico e intelectual para discernir los bolsones de marginalidad e incorporarlos a un mínimo tolerable de participación en los beneficios comunes de la sociedad chilena (108).

Si lo anterior es cierto, entonces la elección del gobierno era un problema de vida o muerte para esta población marginal. ¿Por qué dice entonces que había una convivencia de igual a igual? El mismo Orrego da la respuesta:

> No hay que pensar, pues, que los términos del nuevo igualitarismo chileno vayan a pasar por una utopía distributivista o por formas de revanchismo social que sean, a su vez, un nuevo obstáculo a la convivencia (109).

La meta de la sociedad en la cual la vida de uno no condena a muerte a ningún otro, es transformada. Primero, ha declarado una situación tal como condición de la convivencia, lo cual es cierto. Ahora condena a aquellos que quieren tomar en serio esta meta en nombre de la convivencia. Trata por un lado la sociedad sin clases como condición de la convivencia; y por otro lado, al esfuerzo de realizarla como obstáculo de la convivencia. Habla hasta de "utopía distributivista" y "revanchismo social". Ocurre un notable cambio del sentido de la palabra utopía. Utopistas ahora son aquellos que toman en serio la meta propa-

gada por él; y realistas, aquellos que la anuncian como ilusión, como sueño y nada más. Nos dice:

> Creo muy profundamente que los pueblos al igual que los hombres necesitan de ciertos sueños que les hagan esperar más allá de esa gris rutina que es el ejercicio de Sísifo a lo largo de la Historia (110).

Efectivamente, Orrego transforma el concepto de una sociedad sin clases en tal opio del pueblo, ofreciéndole —como realista que es— el trabajo de Sísifo en función de este sueño que es prohibido realizarlo.

Ahora condena esta misma meta de una sociedad que no condene a morir a nadie, como utopía peligrosa, como "todismo":

> El "todismo" fue una de las más graves enfermedades del sistema social chileno en los últimos años de su democracia y consiste en la presión para que *Todo y "todos"* los problemas sean resueltos de inmediato, simultáneamente, sin que se mida mayormente la fijación de prioridades o los costos alternativos de las medidas posibles (111).

Aunque nadie quiso todo, sí hubo un problema de prioridades. La UP tuvo la prioridad de asegurar una sociedad en la cual la vida de nadie implique la muerte de otro; la de Orrego es aquella prioridad de toda sociedad burguesa:

> Los chilenos, y en especial aquellos con más reivindicaciones acumuladas, deben aceptar que el 'todismo' es una locura política que en el largo plazo nunca redunda en beneficio de los más pobres, ya sea porque la inflación les destruye sus salarios o porque el crecimiento no alcanza nunca las tasas necesarias para un Progreso sostenido y sólido (112).

La primera preocupación está en que las ganancias sean altas, porque entonces se puede invertir. La esperanza de la nueva sociedad se transforma en la afirmación de la vieja:

> Si todas ellas (las reivindicaciones acumuladas) se expresaran en una especie de 'todismo' salvaje, no habría sistema económico capaz de resolverlas en un plazo rápido y no habría, tampoco, ningún sistema político que resistiera las tensiones que una situación así generaría.
>
> Renunciar al 'todismo' es por así decirlo, el precio que deberán pagar aquellos chilenos que hoy están en situación desmejorada en relación al pasado, si quieren alcanzar la paz social. En definitiva, también, si quieren reconquistar mejores niveles de vida (113).

Antes había declarado, que no puede haber paz social si no hay la justicia básica descrita. Lo sigue afirmando: "Ganar o perder deja de ser entonces un problema de vida o muerte y se convierte tan sólo en uno de oportunidades" (114). En cambio, ahora nos ha dicho que en nombre de la paz social hay que postergar esta meta de justicia. Sin embargo, esta renuncia a la justicia tiene ahora una razón: se efectúa en nombre de la justicia del futuro. Para que haya justicia en el futuro, no la puede haber hoy. Y todas las fechas en el futuro serán igual. En ningún momento se puede dar justicia, y siempre hay que renunciar a ella en nombre de la justicia infinita del futuro.

No se trata de sacrificar una generación por las venideras, sino todas las generaciones venideras en nombre de sus respectivas generaciones por venir. Con razón ha hablado de los sueños necesarios para aguantar este trabajo de Sísifo.

Una argumentación parecida la encontramos en el "Manifiesto Político Mundial de los Demócratas Cristianos", divulgado por la Organización Demócrata-Cristiana de América (ODCA). Tiene igualmente metas grandes:

> La economía comunitaria se basa en el valor fundamental del trabajo frente a los otros factores de la economía. Por ello, es necesario fijar nuevos objetivos al proceso de crecimiento económico y poner el acento en la orientación social de la producción y el consumo (115).

Ya no habrá empresas capitalistas:

> Una economía comunitaria comprende empresas públicas, mixtas y participativas: cooperativas, de cogestión y de autogestión (116).

Se trata de algo, que perfectamente se podría realizar, aunque a través de una lucha de clases. Pero realizar este idilio, de nuevo sería un utopismo:

> Los militantes deben saber separar lo que en el Manifiesto hay de principios universales, como los derechos de la persona humana, por ejemplo, y la modalidad que asuman las instituciones sociales de la época de la construcción o aproximación permanente a la sociedad comunitaria. Ellos saben que esta última no debe ser concebida como un modelo alcanzado, en un momento dado, de una manera cabal. La sociedad comunitaria es, como todo ideal histórico concreto, un camino siempre renovado hacia formas más humanizadas de existencia fundadas en la libertad y la justicia (117).

De nuevo se aprovechan de que efectivamente cualquier sociedad

en cada momento podría ser mejor de lo que es, para postergar metas de justicia realizables desde ya hacia un horizonte infinitamente lejos. Se jactan de la meta de justicia, y la usan para perpetuar las injusticias. No hace falta ningún horizonte infinito para asegurar a todos su subsistencia digna basada en su propio trabajo. Se puede hacer por algunos años, aunque queden muchas metas más todavía sin alcanzar. Es su afirmación dogmática de la sociedad burguesa, la que los obliga a transformar metas reales en horizontes infinitos, en "ideal histórico concreto" o en un objeto del trabajo del Sísifo. Igualmente, este dogmatismo los obliga a transformar las exigencias de la justicia en opio para el pueblo, o como dice Orrego, en sueños que necesitan los pueblos para aguantar esta postergación.

Sin embargo, no se pueden realizar tales metas a no ser aceptando la lucha de clases. El instrumento principal para transformarlas en ilusiones idílicas es por tanto la prédica de la paz. En esta prédica Orrego se olvida por completo de que la condición de la paz es la justicia. Lo transforma en su contrario. Según Orrego, la condición de la paz es la aceptación de la injusticia.

Lo argumenta con un simple *quid pro quo,* que deviene en toda la ideología demócrata-cristiana. Afirma primero que la condición de una convivencia social es que lo que haga uno, no imponga la muerte a ningún otro, es decir la sociedad sin clases. Los sujetos aquí son las personas humanas, quienes necesitan para vivir los medios materiales correspondientes. Son sujetos concretos de necesidades. En este plano la paz está condicionada por la posibilidad de vivir de todos, y el derecho de defensa por parte de aquellos a los cuales se les impone la muerte quitándoles sus medios de vivir. Ahora Orrego sustituye simplemente estos sujetos concretos por categorías sociales de hombres abstractos. Ya no es el sujeto el que tiene el derecho a vivir, sino la categoría social, o la clase. El proyecto de la sociedad en la cual la vida no imponga jamás la muerte a los otros, se transforma en su contrario. Nadie, para defender su posibilidad de vivir, puede tocar la vida de estos fantasmas, que son las categorías o clases sociales. La garantía de la vida ya no se dirige al sujeto, que vive o muere, sino a la categoría social a la cual pertenece. La paz se transforma en la exigencia de que no se le dé garantía de vida al sujeto necesitado, sino a la categoría social. La vida de la burguesía, como categoría abstracta, es ahora la vida garantizada; y la vida del sujeto no. La convivencia adquiere el significado de respeto a la sociedad burguesa; y la paz es ahora la renuncia a la justicia.

> "... el igualitarismo chileno no ha sido persecutorio ni ha pretendido borrar del mapa social a un sector de la comunidad" (118).

El sector de la sociedad es simplemente una categoría social abs-

tracta. Nacie querría nunca suprimir sectores concretos, tales como la salud, la educación, la producción de alimentos, etc. Cuando Orrego habla aquí del derecho de vida de los sectores, se refiere a las clases sociales. Hay que respetar estas clases. Pero evidentemente no se dirige tampoco a la burguesía para que respete la existencia de otras clases. La burguesía vive de estas otras clases, y por tanto jamás amenazará su existencia. Pero Orrego sí se dirige a estas otras clases sociales, para que le concedan un derecho de vida a esta categoría abstracta, que es la burguesía, y renuncien a su derecho de vida como personas concretas. Para poder argumentar tal derecho de vida de las categorías sociales, identifica la categoría con los sujetos que la integran. Declara por tanto, que quien está en contra de la burguesía como categoría social, es decir, como clase, está necesariamente en contra de la vida de los sujetos que integran a la burguesía.

Pero si la existencia de una clase social como la burguesía está en conflicto con la posibilidad de vivir de otros, el derecho de vida de los otros exige confrontarse con la burguesía como clase y quitarle a los sujetos que integran la burguesía la posibilidad de transformar la sociedad en una sociedad burguesa. Igualmente este derecho de vida exige orientar la distribución de los ingresos de una manera tal, que sea compatible con la posibilidad de vivir de todos. En contra de estas necesidades, Orrego reclama un derecho de vida para categorías sociales:

> Tal vez, con la sola excepción del intento excluyente —fruto de una dogmática visión de la lucha de clases— que representó la política expropiatoria de la Unidad Popular, nunca una política en nuestro país, ha amenazado en su nivel de vida básico y digno a ningún sector para permitir el progreso de los más desfavorecidos (119).

La Unidad Popular nunca amenazó el nivel de vida básico de ningún sector. Pero sí amenazó lo que algunos sectores consideraban su nivel digno. Lo hizo porque otros tenían un nivel absolutamente indigno y de miseria. Se trata de una "dignidad" que solamente es respetable a costa de la muerte y de la miseria de los otros. Sin embargo, Orrego opone el siguiente principio:

> Aceptemos que todos tienen el derecho a defender lo suyo. Exijámosle tan solo que lo hagan con respeto al interés común, expresado en la norma común que traduce el consenso (120).

Se trata de una perfecta tautología. Cada uno defiende lo suyo, siendo la existencia de este "suyo" parte del consenso. Pero no se trata de defender cada uno lo suyo, sino cada uno su derecho de vivir, dependiendo de esto lo que puede ser considerado como lo "suyo".

La democracia de la cual habla Orrego, se transforma así en una relación no entre sujetos, sino entre categorías sociales. Es convivencia de estas categorías, y no de sujetos. Esto se refiere igualmente a su concepción de la paz. Se trata de dejar en paz estas categorías sociales. Garantizado el derecho de vida de estas abstracciones, recién Orrego admite el conflicto

> Por cierto que esto no supone una blandenguería dulzona y angélica, sino que se considera el conflicto como normal e inevitable, pero siempre sometido a la exigencia de fortalecer y no debilitar la estabilidad del sistema. Todos los grupos tienen y tendrán el lógico derecho de defender sus puntos de vista y los intereses que presentan, pero nadie tendrá derecho a extremar sus posiciones hasta el límite de crear tensiones inmanejables o rigideces que a la larga terminan en graves crisis (121).

Esto va totalmente en serio. Quien está marginado por el sistema puede expresar sus puntos de vista. Si nadie lo escucha tiene que morir. El sistema está por encima de la vida humana. Jamás puede reivindicar su vida en contra de la estabilidad del sistema, que no es más que el Dios mortal de Hobbes.

La democracia de Orrego es, pues, este derecho a expresar sus puntos de vista negando el derecho a imponer su exigencia de vivir. Es la libertad de emitir opiniones sin la más mínima libertad de opción.

De nuevo Orrego presenta esta renuncia a la defensa de la vida y a la opción racional como la verdadera defensa de los pobres:

> El bien común ha demostrado en Chile que requiere de la democracia para que el libre equilibrio de las fuerzas vele por los intereses de los más débiles (122).

Es el trasplante de la teoría económica de Chicago a la legitimación de la dominación política. El "libre equilibrio de las fuerzas" vela "por los intereses de los más débiles". En un equilibrio de fuerzas, todos participan según su fuerza, por tanto los más débiles no participan. Sin embargo, el realismo heroico de Orrego lo hace posible. Se trata del liberalismo más burdo.

Todas estas construcciones hacen que la paz se transforme en lo que hay que asegurar desde ya, mientras las condiciones de la paz se proyectan hacia un horizonte infinito. Más todavía, se declara como condición de la paz el que sus condiciones de posibilidad sean postergadas. Es la paz de la antiuotpía, la paz de los ladrones, la paz del cementerio. Patricio Aylwin nos afirma lo mismo:

Porque estamos convencidos que, a esta altura de los tiempos, ningún orden institucional es capaz de suscitar el apoyo consciente y decidido de un pueblo ni de lograr una convivencia pacífica, si no facilita y promueve condiciones de vida verdaderamente humanas, justas y dignas para toda la población. Lo cual entraña el concepto, tantas veces enunciado como aspiración, de que la democracia ha de trascender del puro orden político y realizarse también en lo económico y social (123).

La Democracia, para poder trascender, tiene que darse. Sin embargo, según el mismo Aylwin, no puede darse sin haber ya trascendido. No la habrá por tanto. Pero para Aylwin no se hace visible el problema. La realidad ya ha cambiado en cuanto se piensa de manera diferente sobre ella. Es la voluntad de promover condiciones de vida lo que cuenta y no el hecho de hacerlo. Y dado que la sociedad burguesa es el obstáculo para esta promoción, se sustituye simplemente la acción de promover por la voluntad de hacerlo. Y siendo, según estos demócrata-cristianos, el hombre principalmente un ser espiritual, esto es perfectamente suficiente. Los que dudan de eso no pueden tener sino mala voluntad.

Resulta una imagen del hombre en la cual las necesidades humanas son elementos accesorios a la espiritualidad esencial del hombre. La más simple condición humana se niega, dejándola existir solamente como un horizonte infinitamente lejos. Se trata de una visión del hombre espiritual, que en caso de posibilidad, integra también al hombre concreto, corporal, pero que no tiene por qué preocuparse mayormente si no lo logra.

Evidentemente, una ideología tal, puede solamente legitimar a un sistema de dominación si este cumple con ciertos rasgos de estabilidad económica. Se vincula por tanto con la legitimación rutinaria. El carácter ilusorio de su imagen del hombre en tales períodos rutinarios no salta a la vista, porque efectivamente se satisfacen muchas necesidades básicas. Sin embargo, en cuanto surge una crisis de legitimidad —y esta surge necesariamente en el caso de inestabilidad económica— esta ideología no es suficiente. Necesita un motor de agresividad. Implícitamente ya está contenido en la imagen ilusoria del hombre. Pero ahora necesita explicitarse. La reivindicación del derecho de vivir tiene que ser condenada, y los que lo reivindican tienen que ser perseguidos. Ideológicamente se logra esto por la afirmación de la imagen ilusoria del hombre en contra del hombre real; un ser necesitado para el cual la última instancia de su vida es económica. La represión se orienta en nombre de su hombre ideal en contra de las aspiraciones del hombre real y concreto para aplastarlo. Sin embargo, este acto es a la vez el acto de aplastar a la misma democracia liberal, en nombre de la cual se justificó la propia represión.

De esta manera se explica por qué los programas de gobierno de la democracia cristiana de los años sesenta y de la Unidad Popular pueden ser tan parecidos en términos literales, y llegan posteriormente a la confrontación más absoluta entre los dos. No es tanto que los programas sean tan diferentes, sino la voluntad de realizarlos. La ideología demócrata-cristiana anuncia algunos fines de justicia, sin ningún compromiso con su realización. Como la voluntad de hacer algo es más que hacerlo, declara la voluntad e inscribe la meta en el horizonte infinito del futuro. Lo hace especialmente en el caso en el cual la realización de la meta pasa por la lucha de clases. Renuncia a la realización de la meta en nombre de la paz, sacrificando a aquellos que solamente pueden vivir si se cumple. Pero como la meta se inscribe en el horizonte infinito del futuro, no se renuncia a la meta, sino solamente a su realización. Pero siendo el hombre principalmente espiritual esta realización es un simple accesorio.

La política de la Unidad Popular en cambio era tan "unilateralmente materialista" que juzgaba la realización de las metas como lo principal, lo que a los ojos de los demócrata-cristianos como Orrego era pura idolatría. Tomando las metas en serio. veían con razón puesta en duda su imagen del hombre como ser espiritual. Esto más todavía en el grado en el cual los políticos de la Unidad Popular asumieron una lucha de clases, sin la cual tendrían que haber renunciado a la justicia. No se acobardaron, se enfrentaron. Sin embargo, con esta actitud concentraron sobre sí todos los mecanismos de agresividad y de destrucción que la sociedad burguesa y la tradición cristiana tienen a su disposición. No hay ni una sola denuncia (que desde hace miles de años se han usado contra los movimientos rebeldes) que no se haya dirigido en contra de la Unidad Popular y sus miembros; y no hay ni una sola atrocidad que no se haya aplicado sin el más mínimo remordimiento de conciencia en contra de ellos.

Hace falta, por tanto, ver los mecanismos ideológicos usados para tales efectos.

Hasta la última gota de hiel: la crisis de la legitimidad.

Una vez en peligro la legitimidad de la dominación burguesa, la ideología demócrata-cristiana pasó por una transformación. No hablaba de la dominación, sino de la democracia, y se declaró defensora de la democracia, entrando ahora el PDC en un bloque de oposición con la derecha del partido nacional (PN) y en una cooperación siempre más estrecha con los grupos fascistas de "Patria y Libertad". Se fundó la "Confederación de la Democracia" (CODE).

Orrego expresa el término ideológico básico de la manera siguiente:

> . . .mientras los 'realistas' se conforman con vivir en un mundo corrompido contra el cual nada pueden —salvo defender lo que sus ojos ven y sus sentidos perciben—, los 'idealistas' no se conforman con la existencia del mal y terminan por entregar sus mejores energías para que ellos —los buenos— exterminen, definitivamente, a los malos que se niegan a aceptar su verdad como expresión única de la realidad (124).

Según esta visión de Orrego, existen efectivamente estos dos bandos. Es fácil entender dónde el ve la Unidad Popular y dónde a sí mismo con sus aliados. El adversario es presentado como un asesino decidido sin escrúpulos, que quiere exterminar definitivamente a los "realistas" de Orrego. Los realistas están en la posición de defensa. Los idealistas dividen al mundo entre buenos y malos, considerando a los realistas como los malos, y quieren exterminar a los malos.

Pero de hecho dice Orrego —aunque por una insinuación al revés— que efectivamente el mundo está dividido en buenos y malos. Aquellos de los cuales los "idealistas" dicen que son los malos, son según Orrego los buenos, y los idealistas, que se creen buenos, ahora según Orrego son los malos. No disuelve esta polarización del mundo que él le imputa a la Unidad Popular, sino la invierte y se dirige en contra de la Unidad Popular.

Efectivamente, él imputa a la Unidad Popular una imagen, que por inversión quiere dirigir en contra de ella. Así haciendo entender, que los malos son aquellos idealistas que se creen los buenos y que son asesinos.

Para incitar una reacción frente a ellos, declara asesinos al grupo en contra del cual se dirige su llamamiento, y los hace ver como enemigo inescrupuloso de los buenos, que quieren exterminar. Se trata de un esquema de propaganda, del cual únicamente puede resultar el asesinato, esta vez disfrazado como el gran asesinato de los asesinos.

Expuesto a la alternativa indicada de realistas e idealistas, Orrego muestra las soluciones alternativas, que son dos:

> Cuando los pueblos eligen el camino del realismo heroico es cuando inician sus períodos de grandeza y desarrollo.
>
> Cuando ellos eligen el camino de los mitos y los escapismos es cuando inician sus períodos de decadencia y frustración (125).

La polaridad realistas e idealistas se transformó en otra entre realismo heroico y decadencia. "Desde hace muchos años, Chile eligió el segundo camino y las consecuencias están a la vista" (126). Así pues, se dedica a mostrar al gobierno de la Unidad Popular como el resultado de un largo proceso de decadencia hacia el caos. Deja por tanto empezar esta decadencia en el período en el cual en Chile aparecen las primeras luchas sociales:

"Es por eso posible decir que Chile vivió desde 1820 hasta 1891, un período de expansión y que desde esta fecha, hasta nuestros días, ha vivido un proceso de decadencia".

" . . . es pues legítimo hablar de un proceso de decadencia nacional, que nos ha afectado en los últimos decenios" (127).

Esta decadencia él la ve constantemente en aumento en términos siempre más graves. Para lograr tal visión él hasta incluye el propio gobierno de la democracia cristiana en este paso de la decadencia, para poder denunciar al final al gobierno de la Unidad Popular como su cúspide. Un determinado ciclo de la decadencia se cumplió en el momento de llegar al poder la UP. "Con ello, todo indica que se llegó al final de un ciclo de nuestra decadencia política" (128). El nuevo ciclo de la decadencia definitiva empezó: "El país necesitaba todavía una nueva etapa en su proceso de decadencia . . ." (129). Sin embargo, ahora se vislumbra la alternativa final, en la cual la suerte del país se juega para siempre:

Estamos llegando al límite de nuestra decadencia nacional y se acerca la hora decisiva: o seremos capaces de enfrentar la realidad de cara y con coraje para convertirnos en un nuevo milagro americano o vejetaremos en la Historia como un pueblo miserable y sin destino (130).

Trabajando esta alternativa, el quiere empujar la decisión. Por un lado el milagro, por el otro la pérdida del destino. El realismo heroico espera como acto de gracia de este Leviathan que sufre decadencia y que se va a salvar, el milagro.

Esta decadencia es una "hidra para desafiar y destruir" (131). Es hidra que se levanta para el "asalto totalitario" (132). Su análisis es un problema de "patología social" (133). Se sustenta en una "fórmula mágica y automática" (134), y crea "mitos que enferman al mundo" (135). Desata la "barbarie oficialista de inspiración totalitaria" (136) y vive una "esquizofrenia permanente" que "pretende achacar a enemigos 'secretos y perversos'" (137). Esta decadencia es un "cáncer" (138) y se trata de saber quien lo provocó. Porque hay quie-

nes lo provocaron. Se trata de los "destructores físicos de Chile" (139) "provocador del caos" que actúa con la "mano sucia del comunismo" (140). Se dejan "embrujar por la teoría de la lucha de clases" (141). Y nadie se sorprende cuando Orrego descubre dentro de todo esto el "odio estratégico" del Partido Comunista, que brota en un mundo de vicios. Y cuando Orrego alude a la "Casa de Tomás Moro", significa eso en el contexto de la campaña de calumnias la alusión al lujo y lujuria de los militantes de la Unidad Popular. Son aquellos que no saben más que "injuriar, mentir, engañar, tergiversar, atropellar" (142). Sobre Allende dice:

> ... nunca ha habido en la historia de Chile un Presidente de la República cuya palabra valga menos que la del actual mandatario; hasta el límite de que cuando afirma algo, casi automáticamente debiera pensarse que va a ocurrir lo contrario, salvo cuando se trata de perseguir opositores (143).

Lo que aquí Orrego dice por escrito, lo dice el padre Hasbun, director de la televisión de la Universidad Católica, hablado:

> Al marxismo le es consustancial la mentira; el marxismo es una filosofía, es una escuela espiritual que necesita, como las moscas, nutrirse de mugre, de la basura. El marxismo no puede penetrar en una sociedad sana y es como un cáncer que necesita, por lo tanto, de un organismo gangreado: allí, en la putrefacción es donde el marxismo puede profitar, metiéndose en este organismo para terminar de corromperlo. Por eso, el uso de la mentira, de la injuria, de la descalificación de las personas es consustancial a la prensa marxista. Son cloacas ambulantes —y esa opinión la doy responsablemente— son los servicios a través de los cuales se va descongestionando toda la mugre del pueblo (144).

Y dice sobre la iglesia (que estaba en campaña contra la Unidad Popular también):

> ... Y en eso chocará indefectiblemente con el totalitarismo, porque el totalitarismo es la mentira, es la tiniebla; y la iglesia es la luz ... No nos arredran las campañas de injurias, de calumnias, porque nosotros estamos con la verdad y ellos con la mentira (145).

Orrego llama a estas mentiras los "mitos que enferman el mundo" (146). Toda la interpretación materialista de la historia la percibe como "el mito de la 'interpretación científica' de la realidad social y la Historia" (147) que "avala intelectualmente la última etapa de la decadencia chilena" (148). Este mito obliga, para mantenerse, a la mentira. La comprensión de la historia se convierte en mitológica. Lo argumenta

apoyándose en casos, sobre los cuales hoy —después de la revelaciones sobre la CIA— hay suficiente información:

> Cuando ganó la Unidad Popular, la lógica marxista de las predicciones exigía que "la burguesía y el imperialismo" desataran de inmediato la contra-revolución, ya fuera mediante el golpe de Estado o el simple asesinato político (149).

Había hasta casos que parecían confirmar la tesis:

> Desgraciadamente, el Crimen del Comandante en Jefe del Ejército, General René Schneider, vino a configurar una prueba que permitió al oficialismo justificar la irresponsabilidad con que había actuado hasta este momento (150).

No había "oficialismo" en el momento del asesinato del General Schneider, porque Allende no había sumido todavía la presidencia. Se trataba de un intento de golpe para evitar esta asunción del cargo.

Orrego interpreta este intento de golpe como el pretexto de la Unidad Popular, para "convencer a Chile de que las más siniestras maquinaciones estaban en marcha" (151) y "... la tónica política del gobierno fue inventar intentos sediciosos o presuntos complots" (152).

¿Cuáles fueron estos complots, que la mentira marxista inventó?

> La denuncia de un complot internacional para especular con cobre chileno y provocar una caída del precio internacional del metal ... Sin embargo, los ejecutivos de Gobierno no dieron respuesta clara, en ningún momento, a las numerosas interrogantes que surgieron a lo largo de la polémica sobre su propia responsabilidad en su asunto. Ni sobre la honestidad de sus manejos.
>
> El complot terminó en un escándalo (153).

Por supuesto, en un escándalo para el gobierno, cuya "honestidad" no quedó clara. El complot brotó del vicio. Había otro invento de un complot:

> Sin embargo, todo lo anterior permitió orquestar una gran campaña de la prensa y los voceros oficialistas denunciando la existencia de un vasto movimiento sedicioso . La culminación de todo ello sería la denuncia que el Presidente Allende haría tres días antes de las elecciones (154).

Había más inventos de complots:

La agresión norteamericana en contra de Chile, a raíz de la nacionalización del 49% de las acciones de las compañías de la Gran Minería del Cobre, en propiedad de compañías extranjeras (155).

Otro complot inventado:

La denuncia de un movimiento fascista de vastas proporciones, después de la marcha de protesta de las ollas vacías. Situación en que la impudicia del Gobierno llegó hasta el límite de denunciar 'las agresiones' de que habían sido víctimas los sectores oficialistas por parte de los manifestantes, ignorando la salvaje agresión extremista y la brutal represión policial de que fueron víctimas las mujeres que marchaban. Sin embargo, de esa tergiversación de la verdad, el Gobierno y el oficialismo tomaron pie para lanzar una millionaria y bien orquestada campaña tratando de demostrar el peligro fascista que se cernía sobre Chile (156).

También la actividad de la ITT pertenecía, según Orrego, a los inventos de la mentira marxista. " . . .viven creando fantasmas y teniendo visiones" (157).

El resumen de estas imaginaciones:

Hasta ahora, el oficialismo no ha encontrado a quien culpar de sus propios fracasos. Primero, trataron de crear el fantasma de la sedición. Luego, intentaron levantar a los saboteadores del programa "popular" y, por último, levantaron el miedo a un fascismo imaginario . . .
Ninguno de los fantasmas que se han tratado de levantar han alcanzado consistencia porque el comportamiento de la oposición democrática los ha reducido a su exacta proporción (158).

Hoy, tal denuncia de la mentira marxista del Gobierno de la Unidad Popular provocaría risa. Fueron precisamente estos complots que llevaron al golpe militar. Pero mucho más importante es que Orrego sin duda sabía de la seriedad de estos complots. El actúa como su encubridor, y a la vez incitador. El método es: hacer los complots, y lanzar la agresividad en contra de aquel que los denuncia, imputándole todos los vicios imaginables del mundo.

La campaña que habla de la decadencia de Chile no tiene otro sentido sino vincular caos con vicio en relación a los políticos de la Unidad Popular. " . . . la inmoralidad del actual oficialismo" (159), " . . . cuya incapacidad ha corrido de parejas con su inmoralidad" (160). Esta inmoralidad es denominador de todas las crisis que se dan, de nuevo es otra cara del odio, y desemboca en la sangre. LLeva

a "una dictadura sangrienta y criminal de un bando sobre otro" (161), "... el Gobierno de la Unidad Popular, que por primera vez en el siglo ha hecho planear sobre nuestras cabezas el fantasma del manto de sangre" (162).

Frente al vicio aparece la virtud, frente al caos, cuya manifestación es el vicio, aparece el Estado Nacional (y no de clases), cuya manifestación es la virtud y que permite "volver a constituir en Chile una unidad moral que le permita desarrollar un destino común" (163). Aparecen las partes sanas del organismo social:

> Se trata de un país sólidamente constituido, con una tradición democrática, con instituciones sólidamente enraizadas en el alma del pueblo y con Fuerzas Armadas profesionales que son guardianes de la Constitucion y las leyes (164).

La tendencia decadentista ya encontró un contrapeso, hasta la ultraderecha se volvió democrática:

> Aun los sectores más conservadores del país miran hoy la democracia con otros ojos que los de hace tan sólo algunos años. La fuerza de los hechos los ha obligado a verla como una reserva moral de la cual depende la vida y la conciencia de cada uno y no tan sólo como el marco ideal para desarrollar cualquier tipo de beneficios particulares.
>
> Esto de por sí explica la fuerza con que ha irrumpido el pensamiento democrático en todos los sectores de nuestra vida nacional (165).

Surgen de nuevo "los valores que constituyen la esencia de nuestra alma nacional" (166).

Se oponen a la decadencia y llaman a la rechilenización:

> Por ello es deble esperar que esa lección y la que vivimos . . . sea realmente el inicio de la reconstrucción nacional y no el último peldaño del salto hacia el vacío y la negra noche de la decadencia sin destino (167).

Surgen los valores de la "esencia de nuestra alma nacional", pero todavía no hay seguridad que efectivamente se impongan. La esperanza hay: " . . . la derrota del Gobierno de la Unidad Popular será una gran reafirmación democrática en nuestros valores e instituciones nacionales" (168). Después de vincular a Allende con los "delincuentes extremistas" (169), concluye:

> Si el enfrentamiento entre las fuerzas democráticas y el extremismo

totalitario se resuelve a favor de este último, deberemos soportar largos decenios de opresión y miseria (170).

. . . mientras el país se desangre en la miseria y el retroceso (171).

O todo se pierde, o todo se gana. Pero para ganar, "nuestra tarea consiste en reencontrarnos con nuestra propia alma nacional, porque sin ella flotamos en el vacío de la historia, sin dignidad y sin grandeza" (172).

El vicio, la inmoralidad, la decadencia amenazan para sucumbir Chile para todo el futuro. Se transforman en el mal mismo:

. . . la mitología . . . lejos de producir el paraíso prometido, terminó arrastrándonos, a todos, a la crisis . . .

Los destructores físicos de Chile tendrán el mérito innegable de haberse convertido en una verdadera radiografía de nuestros males (173).

Son el mal hecho carne, la encarnación del mal. Su programa es el "decálogo del suicidio colectivo" y ellos son "profetas del último juicio" (174).

La esencia del malo se ha levantado contra una oposición que Orrego llama democrática, que es la esencia de lo bueno. Como el había imputado a la Unidad Popular, distinguir solamente entre buenos y malos con la intención de exterminar a los malos, Orrego por medio de esta imposición fantástica logró de su parte, dividir el país en buenos y malos, dándose a la vez esta apariencia humanista de estar en contra de esta división entre buenos y malos.

Es comprensible, que frente a tal amoralidad del gobierno, aparezca el furor:

Es la clase media que reacciona cada día con más furor ante las actividades y medidas del Gobierno. No sólo en cuanto ve disminuir su nivel de vida, sino que, fundamentalmente, en cuanto contempla cómo se hace tabla raza de nuestras mejores tradiciones democráticas; cómo se entroniza la arbitrariedad, el sectarismo y la chabacanería; cómo se destruyen las bases mismas del progreso del país (175).

Los democráticos sienten furia. Todos la sienten: nacionales, cristianos, fascistas. Porque todos son democráticos. En sus manifestaciones gritaban: "Junten rabia, Chilenos" y "Ojo por ojo, diente por

diente", con Orrego en frente. El cristianismo más puro les salió a todos, hasta por las orejas. Se trató de "preservar sus valores esenciales ante el desafío totalitario" (176).

En su último discurso antes del golpe, en el cual Orrego llama abiertamente al golpe militar, lleva esta polarización entre aquellos "convertidos en una verdadera radiografía de nuestros males" (177) y los democráticos a su expresión más trascendentalizada:

> Aquí . . . no se puede seguir sirviendo a dos señores: al extremismo y a la democracia chilena. (178).

Sin embargo, en el año 1972 Orrego llama a la clase media que está con "furia" a esperar. Expresa toda una mística de la purificación por el sufrimiento, que lo lleva a la identificación de la polarización social ocurrida con la crucifixión de Cristo:

> Pero deben, también, esperar que la crisis tenga su desenlace, hasta el punto que no haya ningún chileno que pueda dudar que el Gobierno de la Unidad Popular fue la máxima expresión de un gigantesco mito, incapaz de solucionar las aspiraciones reales del pueblo y de una nación que necesita desarrollo acelerado. En otras palabras, debemos fortalecer nuestra lucha democrática para inmovilizar las intenciones totalitarias mientras nos aprontemos a enterrar el último mito teniendo la paciencia y la frialdad de beber HASTA LA ULTIMA GOTA DE HIEL . . .
>
> Es tocando el fondo de la decadencia que se abre una nueva perspectiva de reconstrucción nacional, capaz de convertir nuevamente a Chile en un milagro Americano del siglo XX (179).

Se va a terminar en esta cruz con el último mito, y el resultado será el milagro americano. Este milagro también lo plantea como resurrección:

> De ahí la necesidad imperiosa que iniciemos la tarea de replantearnos nuestra crisis, como punto de partida de nuestra voluntad de resurgir como nación (180).

Pero antes hay que pasar por toda la crucifixión:

> . . . si se quiere acabar con todos los mitos que han esterilizado el desarrollo nacional, no queda otra alternativa que beberse HASTA LA ULTIMA GOTA DE HIEL . . . hasta el límite que nos permita la sobrevivencia del sistema democrático (181).

Solamente con esto se acabarán por fin con todos los mitos. Y dirigiéndose a la clase media, que tiene "furia", le promete también su venganza, pidiéndole a la vez no buscar lo que él llama un "corte del proceso constitucional":

> Todo intento de provocar por parte de la oposición un corte del proceso constitucional —como muchos llegan a pensar en su desesperación ante la ineficiencia, la corrupción, el sectarismo y el odio que vivimos— no hace más que detener la etapa final de un proceso de decadencia nacional, cuya única responsabilidad recae sobre el oficialismo, y por el cual, este deberá pagar sus culpas (182).

Es "sabio esperar hasta el colapso definitivo de este gigantesco engaño colectivo" (183).

Orrego está pensando en las próximas elecciones de marzo 1973, en las cuales la oposición espera poder ganar una mayoría constitucional para destituir al Presidente Allende. Sin embargo, ya piensa en otros medios. Sobre un enfrentamiento en la Universidad de Chile dice:

> Primero se recurrió a las vías legales, según es tradición en nuestro país. Pero al ser estas desconocidas por la mayoría marxista, decidida a alcanzar el control total de la vida académica, se vió obligado a las vías de hecho . . .
>
> No fue, como ya era tradicional, una lucha entre notables, sino que una lucha de masas. Era la Universidad democratizada en acción (184).

El sabe ya lo que va hacer en el caso de perder la elección de marzo, como efectivamente ocurrió. Pasará a las "vías de hecho". Y cuando ocurra esto, no hay medida que valga:

> . . . el actual oficialismo, cuyas intenciones antidemocráticas han resultado de tal forma claras para el pueblo, que ha sabido valorizar toda forma de resistencia al embate totalitario (185).

Después de las elecciones de marzo, Orrego apoya la violencia abierta, como su incitador y encubridor. De hecho, empieza ahora una cadena de atentados "democráticos" que van en aumento hasta el golpe militar del 11 de septiembre 1973. Ya un mes antes del golpe empezaron las torturas de parte del ejército, que fueron todavía denunciadas por la prensa, en especial por la revista Punto Final. En el mismo momento Patria y Libertad —organización fascista que estaba también por la democracia— distribuyó panfletos que llamaron a "ajustificar" los dirigentes de la Unidad Popular. Por correo se distribuyeron cartas a

estos políticos que dijeron: "Djakarta viene". Cuando Orrego el 22 de Agosto frente a la Cámara de Diputados llamó al golpe militar, era claro de qué golpe se iba a tratar.

Para este tránsito al llamado abierto a la violencia la elección de marzo es clave, porque ahora constitucionalmente ya no era posible derrotar al Presidente Allende sino en las elecciones de 1976. Dado este hecho, los demócratas abandonaron la constitución. En el significado clave de esta fecha también insiste Pinochet:

> El ejército venía pensando y analizando este fracaso desde hacía mucho tiempo. Para ser exactos, desde el 20 de marzo 1973, fecha en que se firmó un documento que también recibió el general Benavides, aquí presente, en el que llegábamos a la conclusión de que era imposible una solución constitucional (186).

Sin embargo, precisamente en este tiempo el Cardenal de Santiago retomó el tipo de identificación con el Cristo crucificado, el cual Orrego había usado antes. Pero este no significó un acuerdo total. Por un lado, identificó de nuevo —igual como Orrego— la burguesía con el Cristo crucificado. Pero por otro lado llamó a esta burguesía a aguantar, en los mismos términos como Orrego lo había hecho medio año antes. Lo hizo frente a una directiva de la Democracia Cristiana, que después de las elecciones del marzo se había decidido a buscar una salida violenta.

Sin embargo, el mito del Dios crucificado en uno o el otro caso, está en la base de esta legitimación de la dominación burguesa, en el momento de la crisis de legitimidad.

Se trata de una gigantesca idolatría. Es la idolatría del Dios mortal de Hobbes. Orrego percibe el Estado burgués exactamente como lo percibe Hobbes, aunque posiblemente no conozca siquiera a Hobbes. Está acompañado por el general Pinochet, que decía: "Chile el 10 de septiembre vivía sus últimos días de calvario" (187). Es el Estado burgués como corpus Cristi misticum, al cual se está celebrando. Es el Cristo-Leviathan, que está crucificado y que vuelve a resurgir, y frente al cual sus crucificadores pagarán sus culpas. De la resurrección, aparte del castigo de los culpables de la decadencia, surge el Estado Nacional, para solucionar para siempre nuestros males:

> . . . nuestra voluntad de resurgir como nación.
>
> Si el Gobierno del señor Allende pasara a la historia como el último peldaño de la decadencia, debiera pasar el tiempo suficiente como el primero de un subterráneo que se abandona para siempre (188).

Per saecula saeculorum. Vuelve el Estado portaliano.

Esto implica "la disciplina y la autoridad" (189), pero también "terminar con la tesis del Estado de Clases para volver a recrear el Estado Nacional" (190).

Este Estado Nacional se distingue del

> chauvinismo ridículo (del cual el Presidente Allende es un símbolo) que consiste en afirmar la soberanía en las palabras mientras los hechos conducen exactamente a lo contrario (191).

Viola el primer artículo del catecismo del Dios mortal:

> Tanto más ridículo resulta entonces la actitud del actual oficialismo de prescindir no sólo del aporte tecnológico —que sin menoscabo de nuestra soberanía podríamos haber mantenido con empresas extranjeras— si no además de las exigencias más obvias del desarrollo moderno (192).

El nuevo Estado Nacional de Orrego por tanto afirmará su soberanía apoyándose en las empresas extranjeras.

De esta manera "Chile ha de ser la tumba de los mitos que enferman al mundo contemporáneo" (193), su sacro sepulcro.

Con esto, Orrego tiene fabricado su mito propio. No se trata de un antimito, porque el mito que el imputa a los marxistas, comunistas, extremistas, etc., no corresponde. Es invento de él, y un simple mecanismo para construirse su mito. Es él, Claudio Orrego, quien declara a sus adversarios encarnaciones del mal, es él, quien divide la sociedad en buenos y malos, es él, que habla de soluciones definitivas y finales, es él, quien prepara la tumba para los otros, es él, quien declara lícitos todos los medios, es él, quien divide toda la sociedad entre Dios y el diablo. No son los marxistas.

Orrego inventa e imputa, para construirse este mito él, Claudio Orrego. El ni percibe a los marxistas como personas, sino los transforma en simple categoría. Para todas sus imputaciones no da ni una sola prueba, ni una sola cita. El actúa como un solipsista, que refleja sobre los otros cualquier imagen que le ocurre, para definirse a sí mismo en relación a esta imagen. Pero no hace sus principales afirmaciones sino por la negación de imputaciones a los comunistas. Si quiere paz, la afirma como negación a la guerra eterna que quieren los comunistas. Si quiere un Estado nacional, lo afirma como negación del Estado de clases de los comunistas, que él se imagina como le conviene. Si quiere

consenso, lo afirma como negación de divisiones imputadas a los comunistas etc. Siempre imputa lo contrario de lo que él quiere afirmar a los comunistas, para afirmarlo en contra de ellos. Por esto, ni los mira. Pero también por esto llega a hacer él lo que les está imputando a los comunistas. Se trata de un simple solipsismo moral, una tautología rotunda.

Sin embargo, como cualquier positividad que Orrego afirma, la afirma como negación del antípolo correspondiente imputado a los comunistas, la sociedad se le divide en buenos y malos, y el Estado y la institucionalidad burguesa en Dios mortal, en Leviathan. Esto no puede ser de otra manera. Desemboca en una idolatría, que después nos ofrece como la verdad cristiana.

La legitimación de la dominación burguesa en el momento de su crisis de legitimidad desemboca por tanto en la declaración de que todos los medios son legítimos y que el adversario, que pone en cuestión tal legitimidad, es un "convertido en una verdadera radiografía de nuestros males" (194).

Cuando con el golpe militar se volvió a estabilizar la dominación burguesa en Chile, ocurrió exactamente lo que después de una lucha ideológica de este tipo se debería esperar, e.d, la masacre de un pueblo.

Evidentemente, este análisis del mecanismo de legitimidad debe ser entendido como lo que es: el análisis de una ideología, que es usada por personas o no. En este sentido, ideologías son espacios que se habitan, y no determinaciones de sujetos. Tampoco son simples inventos, sino son los espacios que efectivamente hay que habitar, para poder estabilizar un determinado tipo de dominación. Lo que Orrego describe, es este espacio. Por tanto, no describe lo que es común de todos los democratacristianos.

Pero los que siguen a la campaña en contra del gobierno de la Unidad Popular, no lo pueden hacer sino en estos términos. Además es bien sabido que los democratacristianos no formaron un bloque homogéneo en este proceso de derechización de su partido. Muchos salieron del partido, y otros intervinieron en contra de esta línea. Pero el grupo que propició la radicalización hacia la ultraderecha tenía todo el tiempo los medios de comunicación del PDC en sus manos y estaba perfectamente independiente de lo que ocurría dentro del PDC. Estos medios de comunicación —una radio y un diario— estaban tan amarrados, que ni la propia directiva del PDC podía determinar su línea, algo, que Radomiro Tomic denuncia después del golpe. La cola movía al perro, decía. Una plena coincidencia entre la línea de la directiva y la línea de estos medios de comunicación recién se produjo en 1973 bajo la directiva de Patricio Aylwin. El amarre principal de estos medios de comu-

nicación era una consecuencia del hecho de que su financiamiento era extranjero, lo que Tomic no dijo.

Sin embargo, estas diferencias internas salieron varias veces a la luz, p.e. cuando durante la huelga de octubre Radomiro Tomic publicó un artículo crítico frente a la estrategia de oposición. El diario del PDC se negó a publicar este artículo del último candidato del PDC a la presidencia, con el resultado, que Tomic lo publicó en el diario del gobierno, La Nación. Algo parecido ocurrió con una entrevista, que el ex-presidente del PDC, Renán Fuentealba, publicó algunas semanas antes del golpe en la revista "Chile Hoy", que tomaba posición en contra de las tendencias golpistas de la oposición. Sin embargo, no se desarrolló ningún debate político dentro del PDC, que pudiera haber esclarecido posiciones. Los medios de comunicación de la oposición democrática ya estaban tan democratizados, que nadie podía más "discrepar". No solamente la violencia, los asesinatos y la tortura ya empezaron antes del golpe, sino igualmente el control de prensa "democrático". El golpe no hizo más que imponer este estado de cosas para la nación entera.

La democracia restringida

En su primera publicación después del golpe nos dice Orrego:

> *Sin ánimo de llorar sobre la leche derramada,* hay una verdad evidente que debemos convertir en un axioma central de nuestra convivencia: SE PUEDE DISCREPAR SIN SER ENEMIGOS (195).

Sin embargo, lo que se había derramado no era leche. Era sangre. Y miles de Chilenos lloraban, con sus esperanzas destruidas y condenados a la miseria. Era tiempo de llorar.

Introduce el libro:

> Debo aclarar que estas páginas las he escrito respondiendo a un imperativo de conciencia profundo . . . Lo hago, porque, cuando los hombres se incorporan a la vida pública, adquieren responsabilidades (196).

Se refiere entonces a la famosa sesión de la cámara de diputados del 22 de agosto 1973, en la cual dijo:

> En este momento patriótico, en este momento de crisis profunda, los demócratacristianos hemos asumido nuestra responsabilidad de llamar a esta reunión para que los señores Ministros militares obtengan, en definitiva, los poderes que necesitan para poder darle satisfacción

a las necesidades de Chile. Y vuelvo a repetir, ya no hay solución que se consiga en una conversación más o una conversación menos. Aquí hay que tomar el problema en dos manos, y serán muchos los sacrificios que tendremos que hacer todos los chilenos para lograr algún día restablecer en este país su legalidad, su moralidad y su estabilidad económica.

Ahora se refiere a esta actuación; que fue un llamado al golpe:

Hace casi un año, el 22 de agosto de 1973, me correspondió la principal responsabilidad por encargo de mi Partido Demócrata Cristiano, en la preparación, presentación y defensa del acuerdo de la Cámara de Diputados que le representaba al Presidente de la República y a los Ministros militares de su Gabinete, el grado de inconstitucionalidad e ilegalidad a que se había llegado (197).

Su "imperativo de conciencia profundo" lo hace decir ahora:

Fue una demostración dramática de nuestra vocación democrática y de nuestra lealtad a sus valores más profundos. No me desdigo de la acción ni renuncio a los valores que la inspiraron (198).

Sin embargo, este imperativo lo empuja más todavía;

No me desdigo de ninguno de los juicios esenciales que he escrito o de palabra emitiera sobre el Gobierno anterior y sus personas. Tengo presente el rostro de quienes corrompieron nuestra convivencia y degradaron nuestra dignidad (199).

Su conciencia se pone más profunda aún:

Ya sea por temor, por interés o por frivolidad, la violencia va produciendo telarañas en las cuales se cazan todos aquellos que sobreponen su odio a su lealtad a los métodos morales en la acción pública.

Creo tener mi conciencia muy limpia al respecto, como para denunciarlo en forma pública: ¿Cuántos no-violentos, en su odio, no han mirado con simpatía a los predicantes de la violencia en los últimos años? (200).

Ya no se ve la conciencia, tan profundo es:

. . . confieso no arrepentirme de nada de lo que he dicho en defensa de la libertad, de los derechos sociales y políticos, del respeto a las minorías, del pluralismo y la libertad de expresión (201).

El es tan feliz con su conciencia, que les dice a los perseguidos:

En todo caso no guardo odio (202).

Tan limpio, expresa una gran esperanza:

Confío en que una parte significativa de nuestros adversarios de ayer serán capaces de abjurar de todo aquello que hizo posible la catástrofe (203).

Su "imperativo de conciencia profundo" por tanto le dice:

Has hecho todo muy bien, pero llama a los otros para que reconozcan sus fallas, y dile a los que tú perseguiste, que no les tienes odio. Una conciencia formidable, una almohada blanda, encima de la cual se duerme perfectamente bien. Y sentado encima de su almohada, llama al diálogo:

Por eso, las página que siguen son de amistad humana para todos los chilenos. Están destinados a obtener que reabramos un diálogo nacional, libre, honesto y respetuoso (204).

Su intención es:

Tampoco lo hacemos para reabrir heridas o hacer acusaciones. No nos interesa repetir la experiencia de la mujer de Lot (205).

Sin embargo, todo el libro y también sus posteriores abundan en repeticiones de los mismos ataques en contra de la Unidad Popular. El diálogo que ofrece es aquel entre el juez y el acusado, entre la buena conciencia de él, y la obligación de los otros de "abjurar de todo aquello que hizo posible la catástrofe".

El hecho de que Orrego no tenga culpabilidad alguna, no significa, de ninguna manera, que los otros no tengan culpabilidad. Muy al contrario. Los otros sí la tienen. Y se trata de las mismas culpabilidades, que el ya ha establecido durante el período de la Unidad Popular:

No interesa tanto seguir determinando las culpabilidades, que ya están claras . . . (206).

Y no todo el mundo es tan limpio como Don Claudio Orrego:

Por cierto, que culpables hay. De distintos grados, pero todos conocidos (207).

Si él insiste en no seguir haciendo acusaciones (208), se refiere exclusivamente a sí mismo. El llama a no seguir haciendo acusaciones a él, pero él va a seguir haciéndolas.

Sin embargo, ya no acusa solamente a la Unidad Popular, sino también a sus antiguos compañeros de lucha; aunque sin dudar jamás de que la culpa de los problemas que él tiene con ellos, la tiene la Unidad Popular también. Acusa más bien a la ultraderecha de haber aprendido de la Unidad Popular.

Afirmando que los "sujetos de culpas son las personas y no las categorías sociales" (209), concluye:

> En este punto, la extrema derecha chilena convergió naturalmente con las categorías más típicas del pensamiento marxista. Puede decirse, que este vicio tuvo su lugar de origen en la izquierda, como forma de agudización de las contradicciones sociales, y luego fue asimilado sin reservas por la derecha que lo aplicó, sin escrúpulo alguno, a sus divulgaciones inciales (210).

Esta será su tónica ahora. La derecha devuelve a la izquierda lo que la izquierda hacía, superándola. Pero el origen está en la izquierda. La derecha más bien aprovecha la situación, lo que Orrego le reprocha ahora como traición:

> La traición por parte de tantos al ideal democrático por él que millones de chilenos lucharon durante tres años . . .
>
> . . . los nuevos dioses de un país que luchó por la libertad, por el pluralismo, por la libre expresión . . . (211)
>
> . . . si se luchó por ideales generosos y de fraternidad nacional, nadie tiene derecho a aprovecharse del sacrificio heroico de miles de mujeres, hombres y jóvenes modestos para imponer la adoración de su becerro de oro (212).

Alude al "becerro de oro" cuando se trata de la derecha, y no a la crucifixión, que sería el máximo llamado a la agresión. La derecha jamás crucifica.

Pero le reprocha a la derecha confirmar aquellas críticas que se hacían mucho de parte de la Unidad Popular a los sectores "democráticos". Se les criticaba luchar por la dominación burguesa simplemente destruyendo precisamente la democracia:

> . . . los grupos de derecha económica que tienen el cuasi monopolio

> de la expresión, han alcanzado límites que seperarán las expectativas de los más afiebrados y ramplones ideólogos marxistas. Están corroborando con su nueva ideología y con sus hechos todas las intenciones y torvos propósitos que la Unidad Popular achacaba a quienes hacíamos oposición y de los cuales nos defendimos airadamente en nombre de la democracia . . . (213).

El parece creer que la burguesía se levantó en contra del Gobierno de la Unidad Popular para refutar el materialismo histórico. La burguesía defendió su poder; y, para ella, la democracia es aquella estructura política e ideológica que afirme esta dominación burguesa. Como la democracia liberal no sirve, la abandona se sentirá igualmente democrática como con democracia liberal. La burguesía ni entiende tales reproches. Sobre los "stalinistas" —personas a las cuales Orrego imputa gratuitamente este nombre de stalinistas— dice:

> Habrán aprendido la lección y apreciado en lo que valía la democracia chilena que pretendieron descalificar como burguesa y contra de la cual atentaron (214).

Orrego sale ahora totalmente de la empiría, y levanta una pura imaginación. La democracia chilena era burguesa, y la oposición burguesa la destruyó para evitar que tenga otro contenido social. En vez de pensar de nuevo en sus propios esquemas teóricos, vuleve a las peores ofensas:

> Al final, la crisis se agudizó como todos sabemos y quienes así pretendieron desconocer la lógica de nuestra democracia fueron derrotados. Hoy sienten el peso de su receta y el amargo sabor de su medicina. Pero, ¿podrán resignarse a ser definidos como un cáncer social, sin resistir y protestar? (215).

Los perseguidos reciben sencillamente su propia medicina, y allí de nuevo la conciencia se tranquiliza. Esta manera de pensar sale a la luz en la dedicatoria del libro: "A los miles de chilenos con quienes compartimos nuestra lucha en la defensa de la democracia y . . . creíamos en ella".

El creía en determinado contenido de la lucha, y por tanto tenía este contenido. No hay el más mínimo sentido de responsabilidad. El no se pregunta si esta lucha es responsable de su resultado, ni tampoco si no era previsible el resultado y por tanto la creencia simplemente falsa. El conflicto se llevó de determinada manera, y tenía determinado resultado. Orrego cree no tener que ver con el resultado simplemente por el hecho de que él creía en otro resultado. El deseo es lo real, no el hecho.

El sustituye el resultado, para el cual tiene responsabilidad, por sus creencias, que eran simplemente falsas. Resulta una gran irresponsabilidad frente al resultado. Esta se esconde detrás de una constante confusión entre el problema de la responsabilidad del político y la culpabilidad como sujeto humano. Cuando quiere negar su culpabilidad, efectivamente el hecho de que él haya creído en algo diferente, es decisivo. Pero esta culpabilidad en el fondo es un problema personal de él, y no parte del análisis social. La puede discutir con su confesor, pero más allá de este ámbito es de poca relevancia. Como político es responsable, y el análsis social no puede sino discutir responsabilidades. El que más ha analizado esta relación es Max Weber, y Orrego se refiere expresamente a él:

> Desde que Max Weber desarrollara su distinción entre la "ética de la responsabilidad" y la "ética del testimonio", la reflexión de los cientistas políticos le ha dado muchas vueltas al tema. No basta, ciertamente, hacer de la moral una expresión profética de la verdad, sin consideración de los resultados que un determinado acto o denuncia provoquen. El político no puede desentenderse nunca del resultado de sus actos (216).

Si él levantó a la burguesía al poder creyendo que estaba luchando por un sinnúmero de valores, él tiene que replantearse toda su estrategia y no puede excusarse políticamente con su conciencia tranquila. Toda su teoría política entonces es equivocada, y la responsabilidad política sigue en pie.

Sin embargo, Orrego jamás logra distinguir entre culpabilidad y responsabilidad política. Para él quien es responsable automáticamente es culpable, y por tanto Orrego en seguida sale a castigar o afirmar su inocencia, que en este contexto no interesa. Siendo culpabilidad siempre intencionalidad, la identificación de culpabilidad y responsabilidad —que él constantemente hace— tiene resultados desastrosos. Cuando Orrego afirma: "Los sujetos de culpas son las personas y no las categorías sociales", afirma algo que es obvio para todos. Culpa se vincula con la intencionalidad, y solamente sujetos tienen intencionalidad. Pero la acción humana tiene efectos no-intencionales de la acción intencional, que muchas veces no son previsibles. La relación con estos efectos por tanto no puede ser analizada en términos de culpabilidad, pero sí de responsabilidad.

Sin embargo, el problema de Max Weber es este precisamente, y Orrego ni lo ve. De la responsabilidad quiere deducir la culpabilidad y por tanto el castigo. Y como no puede establecer esta relación racionalmente, inventa el odio como el enlace entre los dos. Lo que es de responsabilidad política sin que tenga lugar la categoría de la culpabili-

dad, lo declara resultado del odio o de la traición, que interfirieron con la intención de él. Por tanto, tampoco puede analizar el rol de las categorías sociales en relación a la responsabilidad. Una categoría social jamás es culapble, pero puede ser responsable. En este sentido se puede p.e. afirmar, que el origen de la marginalidad y del desempleo está en la organización capitalista de la sociedad, o en la burguesía. Eso significa, que la existencia de esta categoría social llamada burguesía da origen a la marginalidad y al desempleo. Evidentemente no tiene ningún sentido, hablar aquí de culpabilidad. Ni se puede culpar a los burgueses, porque probablemente no saben eso o no es su intención. Su intención probablemente es una economía capitalista con pleno empleo y bienestar, aunque en cuanto organización burguesa de la sociedad, producen lo contrario. Por tanto, hay responsabilidad, y no culpabilidad. A esta responsabilidad corresponde como reacción el cambio de las relaciones de producción, y el castigo de nadie. Y a la responsabilidad de Orrego corresponde no tomarlo más en serio como político.

Este tipo de responsabilidad Orrego lo niega, y por tanto corre todo el tiempo detrás de culpables. Busca culpables para todo, mientras el problema de la responsabilidad se le escapa. No discute jamás la responsabilidad anónima de estructuras para el surgimiento de problemas políticos. Pero es evidente que sin tal discusión se entiende poco de lo que pasa.

Al contrario, se desemboca en algo que Orrego dice que quiere evitar, e.d. la declaración de culpabilidad de grupos humanos enteros. Porque si los responsables son culpables, entonces grupos humanos enteros tienen que ser declarados culpables. Eso por el simple hecho de que grupos humanos pueden ser y son sujetos de responsabilidades. Orrego hace eso por tanto constantemente, en especial con los grupos "extremistas" y con los comunistas, pero muchas veces también con toda la Unidad Popular. Y siempre el medio por el cual lo hace es su referencia al odio. Así él habla del "odio estratégico de los movimientos comunistas" (217), lo que significa que considera a estos grupos humanos como sujetos colectivos del odio, lo que convierte toda su acción en acción accesible a la categoría de culpabilidad. Otro caso: ". . .la ultraizquierda no ha aprendido la lección y persiste en su locura criminal de desatar la violencia" (218). De nuevo aparece un grupo como sujeto de crímenes. ". . .la persistencia criminal de la ultraizquierda . . ." (219). Habla del "vicio que tuvo su lugar de origen en la izquierda" y "la derecha que lo aplicó, sin escrúpulo alguno" (220). Muy raras veces Orrego busca culpabilidades de personas determinadas. Por medio del mito del odio como un ser actuante él culpa constantemente a grupos sociales. Pero no conoce solamente grupos sociales como sujetos de culpa. También conoce grupos sociales —categorías— como sujeto de la inocencia a priori:

La violencia no representa a la mayoría. Jamás lo ha hecho en la historia de los hombres.

Ella es eimpre el recurso de las minorías. Sean de izquierda o de la derecha (el centro jamás, por definición, ha recurrido o aceptado la violencia) siempre son minorías las que la idolatran o la ejercen hipócritamente (221).

Históricamente es obviamente falso que la mayoría nunca ejerce la violencia. Pero nos interesa el tipo de juicio. Orrego transformà de nuevo una categoría social en sujeto, esta vez no de culpabilidad, sino de inocencia, e.d. no-culpabilidad.

Por supuesto, el método es aquel de siempre. Primero imputa a los comunistas de imputar culpabilidades a las categorías sociales. Después se pone en contra de este método y llega al resultado que los comunistas son sujeto de culpabilidad como grupo portador del "odio estratégico". Orrego se ve enfrentado por tanto a un "flujo ininterrumpido de odio entre sectores de la comunidad nacional" (222). El mismo odio deja de ser una categoría individual:

Si degeneró en el odio sistematizado entre dos bandos, fue tan solo debido a una operación del dogmatismo ideológico de quienes adhieren a la concepción marxista-leninista del conflicto social, confundida con la "lucha de clases" (223).

"Odio genérico", "odio estratégico", "odio sistematizado" son las palabras que Orrego usa para este odio substancializado, cuyo sujeto siempre son grupos sociales y jamás personas. Hasta tiene madre: ". . .la violencia es madre del odio" (224). La violencia aparece por tanto igualmente como sustancia. De la violencia dice:

Es este producto de importación de los modernos "revolucionarios" el que ciertamente hizo más daño a la convivencia pacífica entre nosotros. Aquel que introdujo la variable más bestial en la conciencia de un pueblo . . . (225).

Como hay flujos de odio entre los sectores sociales, igualmente fluye la violencia. Se la puede importar, también exportar, etc. Son seres extraños que sirven sencillamente para imputar culpabilidad a grupos sociales.

La sustancia contraria la llama el alma de los pueblos. Siendo el odio la fuente de los vivos, el alma del pueblo es la fuente de la virtud. "La violencia y el terror ha simbolizado simpre en la historia de la incapacidad de alcanzar el alma de los pueblos" (226). Esta alma es

pacífica y aplica la violencia solamente en el caso de la "legítima defensa" (227), con lo cual de nuevo no sabemos nada. Se pasa de una simple tautología a otra. La defensa es legítima, cuando se dirige hacia la violencia. Sin embargo, no se conoce violencia, que no se dirige en contra de otra violencia. Eso tienen todos en común. Lo que uno llama la legítima defensa, el otro lo llama la violencia, y al revés. A partir de la violencia no se puede determinar jamás, cuál es legítima defensa y cuál no. Se desembocaría a un regreso al infinito. Orrego tendría que determinar la legitimidad de la violencia —la defensa legítima— a partir de un criterio que no sea esta misma violencia. El tendría que hablar entonces del derecho de vida de los sujetos. En su lugar monta un conflicto de sustancias: odio y violencia por un lado, el alma del pueblo y la legítima defensa por el otro.

Siguiendo a la ideología de la Comisión Trilateral, exitende esta sustanciación de los odios y de la vilencia al mundo entero. En todo el mundo operan "los cultores del odio estratégico según la pauta de los intereses soviéticos' (228).

También ahí hay polarización:

> . . . una Unión Soviética agresiva y en expansión, convertida en potencia militar de nivel mundial y unos EE.UU. transformados en agentes de seguridad del mundo ante la potencial agresión comunista (229).

En contra del odio pone la virtud, siendo el odio una expresión para el vicio. La virtud hace desaparecer el odio como resultado de una cruzada:

> . . .es responsabilidad de todos comprometernos con el esfuerzo moral de hacer que nos reencontremos con las virtudes y con los hábitos que caracterizaron nuestra grandeza como nación. En otras palabras, de sumarnos a la cruzada de reconciliación que permita que Chile siga siendo Chile, con toda la profundidad que esa vocación implica (230).

Se trata de una guerra santa por la reconciliación, siendo una cruzada una guerra santa. Pero posteriormente no expresa esta guerra como cruzada. Una vez sustancializado el conflicto interno entre odio y el alma del pueblo, no hace aparecer el Dios mortal del Estado Nacional como un dios crucificado —lo que frente a la junta no le convence— sino como el gran organismo artificial superhumano, en el cual vive el alma del pueblo. Se trata solamente de la otra cara del Dios mortal.

Sin duda, en todas las publicaciones de Orrego abundan las analo-

gías de la sociedad con el organismo. Sin embargo, en los libros después del golpe abundan mucho más. Toda la problemática ahora se parece disolver en la de la curación de un organismo de sus enfermedades.

El alma del pueblo quiere vivir en un cuerpo sano. Pero este está enfermo. Está tan enfermo, que ya la sanidad de la propia alma está afectada. Hace falta una "sanación" (231), una "curación" (232). Sufre decadencia, que es un "cáncer" (233), la violencia es un "virus" (234) importado, y "la intolerancia nos envenena con su odio" (235), "un pueblo moralmente enfermo" (236). Frente a la grave situación hace falta "...desintoxicar masivamente el alma colectiva de los chilenos" (237). Hecho esto, se ejerce para el futuro una "profilaxis mental". Los extremistas, los grandes predicadores del odio y la revancha . . . son naturalmente apartados de la vida pública" (238). Con eso vamos a "erradicar, definitivamente, el mal que nos ha corroído tan terriblemente" (239).

Esta es la cruzada de reconciliación en términos organicistas. Sin embargo, para construir la nueva legitimidad, Orrego desarrolla su cruzada también en términos de las estructuras políticas. No es sorprendente que llegue a una concepción de la nueva democracia, que coincide en sus puntos centrales con aquella versión que da también la Comisión Trilateral (240).

Esta nueva democracia es la sociedad democratizada en plena guerra. Es la sociedad abierta, que se cierra, para seguir siendo abierta. Es la dictadura abierta de la burguesía.

> Las democracias deben ser recias y duras. Deben estar siempre dispuestas a zanjar las disputas en nombre de la verdad o del bien común, aún cuando ello implique molestias, desagrados o dificultades en el corto plazo (241).
>
> No hay entonces obstáculos ideológicos ni morales para que las democracias sean duras y fuertes y adopten todas las medidas necesarias para defenderse de las amenazas que las acechan (242).

Bien común aquí no tiene ni restos del concepto tomista, sino es simplemente otra palabra para la voluntad general de la sociedad burguesa. Esta voluntad general nunca conocía "obstáculos ideológicos ni morales" y siempre usó "todas las medidas necesarias".

Se basa en "la suficiente autodisciplina como para compatibilizar sus aspiraciones con las de la colectividad" (243). "Pero todos aceptan que una parte de las aspiraciones quedan instatisfecha en aras de mante-

ner la armonía colectiva . . ." (244). Ya nos había dicho que preferentemente los de menos ingresos tienen que postergar sus aspiraciones: ". . .el precio que deben pagar aquellos chilenos que hoy están en situación desmejorada en relación al pasado . . ." (245). No establece ningún límite objetivo para la aceptable distribución de ingresos y proclama y reclama la respetabilidad del "pecado" del egoísmo:

> . . . el egoísmo no solo es una perversión moral, sino que también una variable política tan decisiva, que más allá de un determinado umbral, el pecado se convierte en piedra tope de la legitimidad de un sistema social (246).

El egoísmo, del cual habla, lo considera moralmente un mal y políticamente un elemento de la legitimidad. Moralmente hay que hablar en contra de él, y políticamente hay que apoyarlo. El hecho de que hable de pecado es muy intencional. El quiere decir —moralista como es— que los altos ingresos de la burguesía son producto del egoísmo, por tanto del pecado. Pero el que ataca a esta burguesía, hace algo como si quisiera hacer desaparecer el pecado. Esto sin embargo, sería intentar realizar el paraíso en la tierra. Hacer este intento lo denunciaría como orgullo, utopismo, vicio, etc. Lo peor que Orrego puede decir de un hombre es que quiere lo mejor. Por tanto, la burguesía es tan evitable como la imperfección y el pecado en el mundo, y quien amenaza la existencia de la burguesía quiere hacer un mundo perfecto y es por tanto un lucifer. Sin embargo, aunque los ingresos sean siempre desiguales, este determinado umbral del cual Orrego habla puede ser expresado de dos maneras. Primero, como límite impuesto por las necesidades de la existencia de la burguesía. Segundo, como límite impuesto por las necesidades materiales de todos los sujetos concretos. Orrego constantemente evita una discusión sobre la diferencia entre los dos y se decide por el primero. Transforma por tanto la burguesía en la piedra angular de toda la sociedad y denuncia el intento de romper la dominación burguesa como levantamiento luciférico en contra de la condición humana. De nuevo aparece el derecho de vida como un derecho de categorías sociales y en última instancia como derecho de vida de la dominación burguesa, que él declara la piedra angular del consenso. Bien común y voluntad general se identifican.

Esta voluntad general impone la virtud:

> Si se logra crear un orden de tal legitimidad para la mayoría de los chilenos, la comunidad nacional y la autoridad política tendrán siempre el poder necesario como para imponer la moderación y la disciplina a quienes rompan el consenso y atenten contra la voluntad legitimadora del pueblo (247).

De nuevo, la "voluntad legitimadora del pueblo" es la voluntad legitimadora de la burguesía y su voluntad general.

Sobre razones que pueden llevar a romper este consenso con la existencia de la dominación burguesa como condición de la paz, Orrego no habla. Evita la discusión a través de la substancialización de odio y violencia, que en su visión toman posesión de determinados hombres sin más razones. Por tanto él insiste tanto en la lucha en contra de ellos, que es lucha continua y eterna. Questionar la dominación burguesa es ahora cuestionar la paz, y por tanto renuncia a todos los derechos cívicos. Esta renuncia está implícita en el cuestionamiento, y por tanto el Estado burgués debe efectuarla.

> El ideal de toda sociedad democrática es que todos sus ciudadanos, organizadamente, sean miembros con plenos derechos de su sistema político (no se hace referencia a los derechos económicos, sociales y jurídicos que se reconocen por descontado a todos los ciudadanos). Pero ese deseo no depende de los demócratas. Es una variable dependiente de la voluntad de incorporarse lealmente al juego democrático que cada cual tenga (248).

Quien cuestiona la dominación burguesa no es marginado del sistema. El mismo se margina. El renuncia a sus plenos derechos.

> . . .Si algún grupo político debe quedar excluido de los derechos políticos de la futura democracia chilena, no es esta una decisión que los demócratas pueden adoptar a priori. Dependerá estrictamente del test de comportamiento y lealtad que cada uno aporte en la tarea de reconstruir la paz en Chile (249).

Esta democracia es activa y militante. Para ser demócrata, hay que defender activamente la democracia:

> Ya dijimos que la democracia es el campo de custodia de los demócratas, en consecuencia ellos tienen la obligación de defender su sistema contra cualquier amenaza (250).

Pero todos están libres de no aceptar la democracia, entendiendo Orrego siempre que él que no acepta la dominación burguesa, renuncia a la democracia y no quiere la paz:

> Debe partirse siempre de la base de que ser demócrata no es una obligación, en consecuencia, cualquiera puede repudiar el método libertario en política, a condición de que también esté dispuesto a verse privado de sus derechos políticos, garantizándosele, eso sí, por-

que son irrenunciables, el pleno respeto a sus derechos humanos esenciales.

Toda democracia debe crear instancias jurídicas que permitan sancionar a las personas, movimientos o partidos, cuya conducta se aleje de las exigencias políticas del sistema y cuya prédica tienda a destruir el común credo democrático (251).

Y quien alguna vez ha faltado a la "fidelidad democrática", le corresponde "probar con hechos y no con palabras su conversión espiritual y su voluntad de enmienda" (252).

Quienes acaso se resisten a tales medidas, no lo pueden hacer sino de manera violenta. Usando la violencia, sin embargo, se transforman en los peores criminales posibles. ". . . todos ellos, desde el momento en que ejercen la violencia con fines políticos, pasan a convertirse en criminales sociales" (253).

Dentro de una escala de valores de una democracia, repetimos, un criminal político es la forma más degradada de criminal y, ciertamente, un sujeto mucho más repudiable que un delincuente común" (254).

Hasta los torturadores son mejor que él:

. . . toda esta masa de personajes psicopáticos que eran los guardias y las guardias de los campos de exterminio, su brutalidad, su falta de sentido de humanidad, su sadismo. Sin embargo, todos ellos, son delincuentes menores, nacidos de circunstancias trágicas y pervertidoras . . . (255).

Peor, el violentista político genera al torturador:

El violentista político —sea de derecha o de izquierda— es uno de los principales criminales sociales. Su acción genera la lógica del torturador y pone en marcha el círculo vicioso del miedo y el odio. En consecuencia, con él no cabe ni la complicidad ni la contemplación y por esta razón la sociedad debe cerrar filas en torno a su legalidad para hacer imposible el crimen político (256).

Sobre varios políticos de la Unidad Popular, por tanto, dice que "su condición política de Pontífices de la violencia y el odio los convertía en blancos demasiado irresistibles para la venganza" (257).

Como todo eso lo quiere de manera legal, necesita leyes correspondientes:

> . . . Chile deberá contar con un Código Penal, que en materia de violencia política alcance los niveles más drásticos y temibles que se conozcan en las democracias modernas . . . los instigadores de la violencia deben también ser castigados (258).

> . . . códigos legales especiales para los sostenedores y ejecutores de crímenes que los precedimientos normales por delitos comunes (259).

En contra de esta violencia quiere una movilización de las masas:

> . . . la población y sus organizaciones representativas deben ser sensibilizadas para una participación activa y decidida en defensa del ideal democrático. No sólo recurriendo a la clásica sanción del sufragio, sino que participando en la lucha moral contra la violencia y sus cómplices, denunciando a los hechores, haciendo imposible la subsistencia de un clima intelectual y espiritual de apoyo a la violencia y a los violentistas (260).

Eso precisamente llama él "desintoxicar masivamente el alma colectiva de los chilenos" (261).

Evidentemente, este proyecto político de Orrego es la continuación de la política de la junta militar con otros medios. Lo que Orrego propicia es un régimen de ultraderecha. El no tiene por qué decir que está por igual en contra de violentistas de derecha e izquierda. Este régimen sería un régimen de violentistas de ultraderecha. Además en un régimen así probablemente ni sería posible respetar estos "derechos humanos esenciales", que Orrego también quiere garantizar a los "violentistas". El desastre está a la vista, y Orrego tendrá que exculparse de nuevo aduciendo que efectivamente creía en eso. El bien común, entendido como voluntad general, lleva al terror por la virtud. Se trata de un régimen civil de seguridad nacional que se integraría perfectamente en el régimen mundial de seguridad nacional, que los países trilaterales tratan de levantar.

Posiblemente esta es la principal legitimación en que la dominación burguesa todavía puede confiar. Efectivamente, la pobreza y la miseria en el continente latinoamericano son tales, que difícilmente se puede volver a la democracia liberal. Para poder mantener la dominación burguesa hace falta ahora un Estado cuya función principal es la guerra antisubversiva, como medio para aterrorizar a las masas populares, que viven en condiciones siempre menos soportables. Por tanto, el futuro de la dominación burguesa está en el Leviathan con "gran poder y fuerza".

No puede haber duda que el proyecto de Orrego ya no es "tercerista" en el sentido tradicional de la palabra. Es el proyecto de la dictadura de la burguesía abierta, que deja todas las esperanzas terceristas detrás de sí.

Los proyectos terceristas son proyectos humanistas factibles en una época, en la cual el sistema capitalista efectivamente tiene capacidad de reforma. Manteniéndose en los marcos de este sistema, logran efectivamente progresos sociales significantes, lo que se puede decir por ejemplo de la reforma agraria de los años 60 en Chile, la promoción popular, la reforma agraria en Perú. Se trata de reformismos que aprovechan capacidades de reforma, que dentro del sistema están dadas. En eso los tercerismos en América Latina se parecen a la socialdemocracia en Europa. Evidentemente, lo que dentro del marco burgués no se puede hacer, lo proyectan hacia un futuro infinito. Pero, como mucho se puede hacer, eso no se hace notar por problemas de dimensiones catastróficas. Al humanismo de los proyectos terceristas se juntan por tanto progresos efectivos en el grado de integración económica y social de la población. Pero en el grado en el cual la capacidad de reformas del sistema capitaista se estrecha, siempre más necesidades tienen que ser postergadas. Son dos fenómenos los principales que provocan el estrechamiento de la capacidad de reformas del sistema capitalista en América Latina. Por un lado, la incapacidad de la creciente industria de integrar nuevas fuerzas de trabajo a un ritmo mayor que la expansión poblacional. Por el otro lado, la expulsión de fuerza de trabajo del campo en el grado en el cual la empresa agraria se transforma en empresa capitalista y en que esta transformación sustituye las reformas agrarias. Con eso, la posible integración económica y social se estanca y muchas veces retrocede.

Esto no significa que los reformismos pierdan su razón de ser. Lo que ocurre más bien es que ahora chocan abiertamente con la existencia de la dominación burguesa. Esto ocurrió la primera vez bajo el gobierno de la Unidad Popular en Chile, que era un gobierno de reformas que el sistema capitalista era incapaz de realizarlas. De allí vino el choque, y no de "violentistas". La Unidad Popular estaba tan interesada en limitar expresiones violentas del choque como cualquier otro grupo político en Chile, y en cuanto a las acciones violentas de la izquierda lo logró en un grado importante. En relación a la violencia de la derecha no lo logró, porque tenía el apoyo de partes del ejército de la mayoría de los medios de comunicación del país inclusive de la iglesia católica, de los partidos que se llamaban democráticos, y como trasfondo de todo, el apoyo del imperio.

El imperio, y las fuerzas chilenas que actuaban junto a él, luchaba por mantener la dominación burguesa, y no por la "democracia". Pero

para poder hacerlo, tenía que efecutar una política ahora antireformista. Los políticos del imperio por tanto ya no hablan siquiera de reformas, como la hizo todavía la administración Kennedy. Sustituyeron las reformas por los derechos humanos, sin poder tampoco garantizarlos. Pero hablar de reformas sería apoyar ideológicamente a movimientos reformistas, cuya lógica hoy es visiblemente anticapitalista. Ideólogos como Orrego siguen esta línea del imperio, proyectando ahora en el futuro infinito los propios derechos humanos, que tampoco se van a respetar sino en el marco de posibilidad de la legitimación de la dominación burguesa.

La propia campaña por los derechos humanos se convierte por tanto en lo que Orrego suele llamar una "capilla ideológica". La incapacidad del sistema capitalista de integrar económica y socialmente la población, obliga a la dominación burguesa a desarrollarse siempre más hacia la ultraderecha. Eso hace que el propio tercerismo ya no pueda prosperar. Siendo tal integración la condición objetiva de la paz social, su postergación en función de la estabilidad de la dominación burguesa obliga al Estado burgués a la guerra antisubversiva interna, que se transforma siempre más en una guera antisubversiva trasnacional. En esta guerra ya no queda ningún ideal efectivamente respetado, se hacen lícitos todos los medios. El idilio del tercerismo era una sociedad económica y socialmente integrada, y sus reformas hicieron algo en esta dirección. El idilio de este estado de seguridad nacional —sea militar, sea civil según el proyecto de Orrego— es que en las cárceles se respeten estos "derechos humasnos esenciales". Ya no pueden aspirar a más, y por eso precisamente el mismo respeto a estos "derechos humanos esenciales" —no ser torturado o arbitrariamente fusilado ni expulsado, más ya no es —ni siquiera se logra y se lo transforma en proyección hacia un futuro infinito.

Evidentemente, el antiguo tercerismo no era eso. Pero se transforma en esto en el grado en el cual evalúa la estabilización de la dominación burguesa como meta más importante que la realización de las reformas, en cuya línea este mismo tercerismo estaba inscrito. La dominación burguesa se transforma por tal juicio en el límite de las reformas posibles, y como ya no son posibles ningunas, se transforman en antirreformistas. En el grado, en cambio, en el cual el tercerismo evalúa más importante la realización de las reformas y la integración económica y social de la población, se transforma en movimiento antiburgués y a la postre en movimiento socialista. Volviéndose la lógica de la acumulación del capital antireformista, movimientos reformistas tienen como su lógica su transformación en movimientos socialistas, y el tercerismo se disuelve por división.

Por supuesto, en la línea de la doctrina social de la iglesia católica

hay intentos de conservarlo, aunque políticamente tengan una repercusión mínima. Este intento pasa por la insistencia en el participacionismo, como lo hace Pierre Bigo (262). Este participacionismo habla mucho de la sociedad comunitaria, en la cual las empresas serán gestionadas por los propios obreros. Mira la participación, cuya necesidad es evidente, sin ninguna base real. Para que la participación en las decisiones tenga sentido, todos deben estar integrados en lugares de producción y tener la posibilidad de vivir a partir de este trabajo. Si no está dada esta condición, la autogestión deriva en participación en las decisiones sobre quien va a quedar sin empleo y quien pasará su vida en miseria. Todas las conceptualizaciones de la sociedad comunitaria pasan por encima este problema fundamental, que también es el problema fundamental del continente Latinoamericano. La solución de este problema rebasa las posibilidades tanto del capitalismo real existente como del comunitarismo imaginario. La participación en las decisiones empresariales no se puede plantear realistamente sino en forma subordinada a esta exigencia fundamental. Este comunitarismo como resto que queda del tercerismo tiene un concepto de propiedad, que en términos económicos no es diferente del concepto burgués, y es tan irrealista como aquel.

Hace falta una sociedad en la cual nadie es condenado a morir o a la miseria —que es muerte—, y no la posibilidad de participar en decisiones sobre quien muere y quien pasa a una vida miserable. La base de la participación efectiva es la integración de todos en el trabajo y en las posibilidades de vivir, y en este marco recién cabe la participación en las decisiones sobre lo que se producirá y que línea política se tomará. Pero hasta los economistas burgueses coinciden que tal garantía de la vida rebasa las posibilidades del sistema capitalista y por tanto de la dominación burguesa. Reemplazan esta garantía por promesas de sistemas de subsidios para la miseria. Y los políticos de los países trilaterales no conciben tampoco la lucha en contra de la miseria sino en estos términos. Pero al lado de la desesperación humana, que tales subsidios dejan persistir, la miseria en América Latina ha llegado a tamaños tales, que hasta la idea de subsidios mínimos es ilusoria y no puede terminar sino en una nueva proyección hacia el futuro infinito también de este problema tan urgente.

Plantear la postergación de la solución de estos problemas en nombre del consenso y de la paz es hacerse responsable de su existencia. Es la paz de la muerte, de los ladrones y de los asesinos. El consenso como resultado del reconocimiento de la dominación burguesa no es condición de la paz, sino su destrucción. Quien lo plantea rompe con las posibilidades de la paz y desata la guerra. El consenso no puede ser sino sobre las posibilidades de vivir de cada uno, sin excepción de nadie, o es un consenso de ladrones y asesinos en contra de la vida humana.

Un consenso, sin embargo, sobre la vida de cada uno es el consenso sobre el reemplazo de la dominación burguesa misma. No sobre en cuanto a la vida de los burgueses, sino sobre su posibilidad de implantar la dominación burguesa a la sociedad. Porque una dominación tiene que ser cuestionada en su legitimidad cuando por razones de la estructura misma de esta dominación es incapaz de respetar la posibilidad de vivir de todos los hombres. Un bien común entendido así, retoma efectivamente el contenido tomista de este concepto y no tiene nada que ver con la voluntad general del Dios mortal que Orrego le quiere imputar a este concepto.

La nueva legitimidad de la "nueva democracia" resulta por tanto la vieja legitimidad de toda la dominación burguesa, pero esta vez en términos antirreformistas. Por tanto la legalidad de los actos políticos no constituye ya la legitimidad rutinaria de esta nueva democracia, sino la represión de la subversión por la guerra antisubversiva. La guerra antisubversiva en nombre de la bandera de la burguesía —que se proyecta como nación— se transforma en aquella rutina que decide sobre la legitimidad de los actos políticos legales. No son legítimos por ser legales, sino lo son porque corresponden a las posiciones de esta guerra. Ha surgido un nuevo radicalismo de derecha, que es diferente del anterior fascismo, pero que viene a cumplir con objetivos análogos de los que tenía el fascismo anterior. En la línea en la cual Orrego hace su proyecto político, la ideología demócratacristiana desemboca precisamente en este nuevo radicalismo derechista, que en grandes partes del mundo capitalista ya está en el poder.

NOTAS

(1) Cayo Salustio, *La conjuración de Catilina*. Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid 1973, p. 54.

(2) Cicerón, *Discursos contra Catilina*, de: Cicerón, EDAF, Madrid 1973, p. 398.

(3) Salustio, *op.cit.* p. 27/28

(4) Cicerón, *op.cit.* p. 397

(5) *Ibid.* p. 399

(6) *Ibid.* p. 431

(7) *Ibid.* p. 429

(8) *Ibid.* p. 424

(9) *Ibid.* p. 384

(10) *Ibid.* p. 392

(11) Salustio, *op.cit.* p. 16

(12) Cicerón, *op.cit.* p. 405

(13) *Ibid.* p. 400

(14) *Ibid.* p. 385/86

(15) *Ibid.* p. 401

(16) *Ibid* p. 392

(17) *Ibid.* p. 400/401

(18) *Ibid.* p. 393

(19) *Ibid.* p. 428/29

(20) *Ibid.* p. 430

(21) *Ibid.* p. 429

(22) *Ibid.* p. 394

(23) *Ibid.* p. 427

(24) *Ibid.* p. 418

(25) *Ibid.*

(26) *Ibid.* p. 424

(27) *Ibid.* p. 421

(28) *Ibid.* p. 434

(29) Salustio, *op.cit.* p. 56

(30) Hinkelammert, Franz, *Ideología de Sometimiento. La iglesia chilena frente al golpe: 1973/1974.* EDUCA, San José, Costa Rica, 1977.

(31) Según Tito Livio, *Römische Geschichte,* München, 1831.

(32) Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo,* FCE, Brevarios, México 1956, p. 168.

(33) Fergus Millar, *Das römische Reich und seine Nachbarn,* Fischer Weltgeschich te Nr. 8, Frankfurt 1966, p. 105.

(34) Wilhelm Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus,* Berlin 1961, p. 342.

(35) Séneca: *Epístolas Morales*, en: Séneca, EDAF, Madrid 1971, p. 1116.

(36) *Ibid.* p. 1483.

(37) *Ibid.* p. 1615/1617.

(38) *Ibid.* p. 1616.

(39) *Ibid.* p. 1240

(40) *Ibid.*

(41) *Ibid.* p. 1241.

(42) *Ibid.* p. 1239.

(43) *Ibid.* p. 1482

(44) *Ibid.* p. 1501

(45) *Ibid.* p. 1623

(46) *Ibid.* p. 1625

(47) *Ibid.* p. 1309

(48) *Ibid.* p. 1049

(49) *Ibid.* p. 1050

(50) *Ibid.* p. 1620/1621

(51) John Locke, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Aguilar, Madrid 1973, p. 20.

(52) Séneca, *op.cit.* p. 1511.

(53) *Ibid.*

(54) *Ibid.*

(55) *Ibid.* p. 1481/1482.

(56) Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral*, p. 77.

(57) Karl Heinz Deschner, *Kirche und Krieg*, Stuttgart 1970, p. 29.

(58) *Ibid.* p. 39.

(59) Gonzalo Martínez Suárez, *Bernhardo de Claraval. El citarista de María.* Perpetuo Socorro, Madrid 1964, p. 274.

(60) *Ibid.*

(61) *Ibid.* p. 275.

(62) *Ibid.* p. 276.

(63) *Ibid.* p. 271.

(64) *Ibid.* p. 370/371.

(65) *Ibid.* p. 474.

(66) *Ibid.* p. 95.

(67) *Ibid.* p. 475.

(68) *Ibid.* p. 353.

(69) *Ibid.* p. 427.

(70) *Ibid.* p. 443.

(71) *Ibid.* p. 428/429.

(72) *Ibid.* p. 64.

(73) *Ibid.* p. 477.

(74) *Ibid.* p. 489.

(75) *Ibid.* p. 523.

(76) *Ibid.* p. 492.

(77) *Ibid.* p. 493.

(78) *Ibid.* p. 493/494.

(79) *Ibid.* p. 494.

(80) *Ibid.* p. 76.

(81) *Ibid.* p. 388/389.

(82) *Ibid.* p. 219/220.

(83) *Ibid.* p. 412.

(84) Pierre Bigo, *La Iglesia y el Tercer Mundo,* Sígueme, Salamanca 1975.

(85) Según J. Michelet, *La Sorcière,* Paris 1862, en: Ulrich K. Dreikandt Schwarze Messen, DTV, München 1970.

(86) Dreikandt, *op.cit.* p. 222.

(87) Thomas Hobbes, *Leviathan,* Stuttgart 1970, p. 5.

(88) *Ibid.* p. 6.

(89) *Ibid.*

(90) *Ibid.* p. 155.

(91) *Ibid.*

(92) *Mercurio,* Santiago de Chile, 3.3.74.

(93) Hobbes, *op.cit.* p. 156.

(94) *Der Spiegel,* 25.3.74, p. 100.

(95) *Rheinischer Merkur,* 21.11.75.

(96) Bakunin, según Albert Camus, *El hombre rebelde,* Losada, Buenos Aires 1975, p. 149.

(97) Camus, *op.cit.* p. 148.

(98) Friedrich Heer, Hegel, Fischer, Frankfurt 1955, p. 242

(99) Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte,* EDUCA, San José 1977, p. 24/26.

(100) Norbert Lechner, *La crisis del estado en América Latina,* CID, Caracas 1977, p. 22/28.

(101) *Ibid.* p. 24.

(102) Hugo Assmann, ed. *Carter y la lógica del imperialismo,* tomo I, EDUCA, San José, Costa Rica, 1978, p. 170.

(103) Franz J. Hinkelammert, *Die Radikalisierung der Chrisdemokraten,* Rotbuch, Berlin 1976.

(104) CISEC, *Hacia un Estatuto para la paz en Chile.* Santiago 1977, edición privada y anónima, probablemente de Claudio Orrego Vicuña, p. 88.

(105) *Ibid.* p. 91.

(106) Claudio Orrego Vicuña, *Para una paz estable entre los chilenos.* Santiago 1974, edición privada, p. 77.

(107) *Ibid.* p. 78.

(108) *Ibid.* p. 67.

(109) CISEC, *op.cit.* p. 93/94.

(110) Orrego, *op.cit.* p. 97.

(111) CISEC, *op.cit.* p. 94.

(112) *Ibid.* p. 95.

(113) *Ibid.* p. 96.

(114) *Ibid.* p. 97.

(115) *Informe ODCA,* Nr. 44, p. 90.

(116) *Ibid.* p. 90.

(117) *Ibid.* p. 83.

(118) CISEC, *op.cit.* p. 93.

(119) *Ibid.* p. 93.

(120) Orrego, *op.cit.* p. 75.

(121) CISEC, *op.cit.* p. 98.

(122) *Ibid.* p. 116.

(123) Patricio Aylwin en: CISEC, *Futura institucionalidad de la paz en Chile,* Santiago 1977, edición privada, p. 210.

(124) Claudio Orrego, *Empezar de nuevo,* Santiago 1972, p. 13.

(125) *Ibid.* p. 14.

(126) *Ibid.*

(127) *Ibid.* p. 15.

(128) *Ibid.* p. 21.

(129) *Ibid.* p. 22.

(130) *Ibid* p. 24.

(131) *Ibid.* p. 9.

(132) *Ibid.* p. 74.

(133) *Ibid.* p. 7.

(134) *Ibid.* p. 20.

(135) *Ibid.* p. 61.

(136) *Ibid.* p. 89.

(137) *Ibid.* p. 101.

(138) *Ibid.* p. 109.

(139) *Ibid.*

(140) *Ibid.* p. 84.

(141) *Ibid.* p. 116.

(142) *Ibid.* p. 70.

(143) *Ibid.* p. 58.

(144) *Breve historia de la Unidad Popular.* Documento de El Mercurio. Santiago 1974, p. 316.

(145) *Ibid.* p. 313.

(146) Orrego, *Empezar, op.cit.* p. 61.

(147) *Ibid.* p. 31.

(148) *Ibid.* p. 32.

(149) *Ibid.* p. 39.

(150) *Ibid.* p. 40.

(151) *Ibid.*

(152) *Ibid.*

(153) *Ibid.* p. 41.

(154) *Ibid.* p. 42.

(155) *Ibid.* p. 43.

(156) *Ibid.* p. 44.

(157) *Ibid.*

(158) *Ibid.* p. 65/66.

(159) *Ibid.* p. 87.

(160) *Ibid.* p. 95, nota 2.

(161) *Ibid.* p. 116.

(162) *Ibid.* p. 101.

(163) *Ibid.* p. 103.

(164) *Ibid.* p. 63.

(165) *Ibid.* p. 124.

(166) *Ibid.* p. 132.

(167) *Ibid.* p. 142.

(168) *Ibid.* p. 122.

(169) *Ibid.* p. 139.

(170) *Ibid.* p. 144.

(171) *Ibid.* p. 174.

(172) *Ibid.* p. 119.

(173) *Ibid.* p. 109.

(174) *Ibid.*

(175) *Ibid.* p. 57.

(176) *Ibid.* p. 91.

(177) *Ibid.* p. 109.

(178) Claudio Orrego, *discurso parlamentario del 22 de agosto 1973.*

(179) Orrego, *Empezar, op.cit.* p. 66.

(180) *Ibid.* p. 109.

(181) *Ibid* p. 60.

(182) *Ibid.* p. 65.

(183) *Ibid.*

(184) *Ibid.* p. 77.

(185) *Ibid.* p. 85.

(186) *Mercurio,* Santiago de Chile, 8.8.74.

(187) *Ibid.*

(188) Orrego, *Empezar, op.cit.* p. 109.

(189) *Ibid.* p. 111.

(190) *Ibid.* p. 116.

(191) *Ibid.* p. 132.

(192) *Ibid.* p. 98/99.

(193) *Ibid.* p. 61.

(194) *Ibid.* p. 109.

(195) Orrego, *Para una paz, op.cit.* p. 70.

(196) *Ibid.* p. 15.

(197) *Ibid.*

(198) *Ibid.* p. 16.

(199) *Ibid.* p. 17.

(200) *Ibid.* p. 49/50.

(201) *Ibid.* p. 39.

(202) *Ibid.* p. 17.

(203) *Ibid.* p.

(204) *Ibid.* p.

(205) *Ibid.* p.

(206) *Ibid.* p. 27.

(207) *Ibid.* p. 28.

(208) *Ibid.* p. 17.

(209) CISEC, *Hacia un Estatuto, op.cit.* p. 71.

(210) *Ibid.*

(211) Orrego, *Para una paz, op.cit.* p. 56.

(212) *Ibid.* p. 64.

(213) *Ibid.* p. 65.

(214) *Ibid.* p. 69.

(215) *Ibid.* p. 68.

(216) Claudio Orrego, *La era tecnotrónica y los derechos humanos.* Santiago 1977, p. 16

(217) *Ibid* p. 70.

(218) Orrego, *Para una paz, op.cit.* p. 81.

(219) *Ibid.*

(220) CISEC, *Hacia un Estatuto, op.cit.* p. 71.

(221) Orrego, *Para una paz, op.cit.* p. 49.

(222) *Ibid.* p. 39.

(223) *Ibid.* p. 34.

(224) *Ibid.* p. 49.

(225) *Ibid.* p. 48.

(226) *Ibid.*

(227) *Ibid.* p. 50.

(228) Orrego, *La era, op.cit.* p. 57.

(229) *Ibid.* p. 36.

(230) Orrego, *Para una paz, op.cit.* p. 23.

(231) CISEC, *Hacia un Estatuto, op.cit.* p. 102.

(232) Orrego, *Para una paz, op.cit.* p. 55.

(233) Orrego, *Empezar, op.cit.* p. 109.

(234) Orrego, *Para una paz, op.cit.* p. 51.

(235) *Ibid.* p. 72.

(236) CISEC, *Hacia un Estatuto,* p. 101.

(237) *Ibid.* p. 111.

(238) *Ibid.* p. 83.

(239) *Ibid.* p. 102.

(240) *The crisis of democracy:* Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Comission by Michel Crozier, Samuel Huntington and Joji Watanuki. New York University Press 1975.

(241) CISEC, *Hacia un Estatuto, op.cit.* p. 115.

(242) *Ibid.* p. 117.

(243) *Ibid.* p. 118.

(244) *Ibid.* p. 119.

(245) *Ibid.* p. 96.

(246) *Ibid.* p. 120.

(247) *Ibid.*

(248) *Ibid.* p. 117.

(249) *Ibid.* p. 118.

(250) *Ibid.* p. 115.

(251) *Ibid.* p. 116/117.

(252) *Ibid.* p. 116.

(253) *Ibid.* p. 110.

(254) *Ibid.*

(255) *Ibid.* p. 78.

(256) *Ibid.* p. 80.

(257) *Ibid.* p. 130.

(258) *Ibid.* p. 110.

(259) *Ibid.* p. 80.

(260) *Ibid.* p. 110/111.

(261) *Ibid.* p. 111.

(262) Pierre Bigo, *La iglesia y el Tercer Mundo,* Sígueme, Salamanca 1975.

EL TERCERISMO ECLESIAL

(Táctica Política y Mecanismo Ideológico)

Enrique Dussel

"No eres ni frío ni caliente
he de vomitarte de mi boca"
(Apocalipsis).

De la Iglesia de Laodicea el autor de *Apocalipsis* decía: "Conozco tus obras y no eres ni frío ni caliente. Ojalá fueras frío o caliente, pero como eres tibio y no eres ni frío ni caliente he de vomitarte de mi boca" (3, 15-16). El tibio cree estar en el "justo medio"; cree no haber caído en los extremos; piensa que es prudente, sabio, inteligente. Sin embargo es sólo un tibio, indeciso, pasivo expectador cuando no activo legitimador de la dominación en la historia. Documentos como los del episcopado colombiano sobre "Identidad cristiana en la acción por la justicia" del 21 de noviembre de 1976 (1), o los del episcopado ecuatoriano, ya en otro tono, "Sobre la promoción de la justicia social" de agosto de 1977 (2), o del "Documento de consulta" del CELAM de noviembre de 1977 (3), adoptan como líneas de fondo la condenación de lo que pudiéramos llamar de manera esquemática la "derecha" y la "izquierda", el capitalismo en sus extremos y el marxismo, para abrirse camino por una posición intermedia, la "tercera vía". Querríamos reflexionar sobre esta manera de plantear la cuestión que se va haciendo habitual.

La posición tercerista de la Iglesia, en sus miembros o en sus documentos oficiales, cambia con el tiempo y según las coyunturas. Veamos algunas de las situaciones estructurales de los últimos años en América Latina.

1. EL TERCERISMO ECLESIAL EN SITUACION POPULISTA

En América Latina ha habido en el siglo XX diversos tipos de reformismos capitalistas. Uno de ellos, y el que más ha movilizado nuestra reciente historia, es el populismo (cuya época de oro debe situarse aproximadamente de 1930 a 1955), desde Irigoyen (1918-1930), pasando por Vargas (1930-1954), Cárdenas (1934-1940) hasta un Perón (1945-1955 y 1973-1974). El proyecto populista en los países periféricos, se caracteriza por pretender, dentro del sistema capitalista, un desarrollo nacional independiente hegemonizado por la burguesía nativa y en pacto con la clase obrera y campesina, y con apoyo de las poblaciones marginales. Un capitalismo nacional necesita mercados internos, de allí la política distribucionista del populismo latinoamericano. El líder, es necesario en un proceso donde el Estado tiene una autonomía relativa ante las fracciones de clase hegemónicas, pero no dominantes.

En este proceso, la Iglesia guarda igualmente una autonomía relativa del Estado burocrático populista, y en parte es una aliada del Estado contra la fracción liberal de clase importadora, heredera del antiguo liberalismo neocolonial del siglo XIX.

La Iglesia encuentra en el "tercerismo" populista el lugar propio donde no se hace necesario un pronunciamiento particular. El "tercerismo" populista, la "tercera vía" (que en Perón adquiere fisonomía de doctrina), pretende abrirse camino entre el marxismo (enemigo principal al igual que en el fascismo europeo, del cual el populismo periférico es su análoga realización) y el imperialismo capitalista. Pero obsérvese que la oposición se establece entre el imperialismo capitalista del "centro" y un pretendido capitalismo nacional independiente de la "periferia" hegemonizado por la burguesía nativa (que por su educación es católica en la mayoría de sus componentes). La Iglesia, en esta situación, apoya el "tercerismo" populista, reformismo capitalista periférico, lo cual no necesita mayores explicaciones.

2. EL TERCERISMO ECLESIAL EN SITUACION NEOFASCISTA

No bien realizado el golpe de Estado en Brasil (1964), contra el desarrollismo cepalino de un Kubitschek, aparece un Estado con pretensiones de absoluto ejercicio del poder político. La nueva clase dominante, una burguesía gerencial (al servicio de las trasnacionales principalmente) que tiene dominación sobre la burguesía nativa del populismo,

no permite al Estado la autonomía relativa anterior. El Estado es el conjunto de aparatos a disposición de la fracción de clase dominante y de sus intereses. Por ello tiende a querer constituir a la Iglesia como un aparato ideológico de Estado, a fin de permitir realizar el proyecto de un capitalismo periférico dependiente.

Es ahora que la Iglesia, echando mano de su más antigua tradición, se niega aún en sus miembros más conservadores a ser definida sólo como un mero Aparato Ideológico de Estado. Si se limitara a ello, perdería el poder que posee tradicionalmente, y por ello, aún los miembros más tradicionales concuerdan con los miembros más progresistas del episcopado a salvar una autonomía relativa de la Iglesia con respecto al Estado (las razones son las inversas, pero la acción práctica coincidente: unos no quieren ser Aparatos Ideológicos para poseer poder, otros no quieren ser Aparatos de Estado para ejercer la crítica profética en favor de los pobres). Brasil es un buen ejemplo de esta situación; Chile en cierta manera, y muchos otros países reflejan más o menos esta situación.

En esta situación, el "tercerismo" sería una *táctica política* que permite a la Iglesia, en nombre de su inobjetable oposición al marxismo (y de allí sus repetidas condenaciones a éste por ateo y materialista), criticar al Estado y al capitalismo *en sus abusos* (pero no en su esencia). Se criticará la doctrina de la "Seguridad Nacional" para deslegitimar el militarismo de Estado neofascista y guardar como Iglesia un poder ideológico independiente. Dicho poder, es importante cuando se piensa que dichos militarismos se definen como defensores de la "civilización occidental y cristiana". Si la Iglesia los condena, quedan como faltos de legitimación, y por ello evitarán, a toda costa, dicha condenación. El "tercerismo", en este caso, es táctica política para conservar una autonomía relativa de la Iglesia como institución de la sociedad civil (claro que institución sui generis) que no se deja apresar en las redes de un mero Aparato Ideológico de Estado.

3. EL TERCERISMO ECLESIAL DESARROLLISTA

Por "desarrollismo" no queremos indicar cualquier reformismo capitalista. Queremos en cambio indicar una realidad, muy precisa en el espacio y tiempo, posterior a la estructuración europea de postguerra bajo la hegemonía norteamericana. La quiebra del modelo populista en 1955 aproximadamente, se debe principalmente, al hecho de que el imperialismo norteamericano, después de haber "puesto orden en la casa" del centro (organizando Europa bajo el dominio alemán ante

Rusia, y el oriente bajo el dominio japonés ante China), se vuelve decididamente hacia la periferia para vender su superproducción en nuevos mercados y para absorber nueva mano de obra barata. Por ello, el desarrollismo (cuya época de oro puede ubicarse aproximadamente entre 1955 y 1965), de un Kubitschek en Brasil, Frondizi en Argentina, López Mateos en México, y siguiendo su propia variante las Democracias cristianas de Frei en Chile o del COPEI en Venezuela —que en esto no se distingue fundamentalmente del segundo gobierno de Betancourt—, es el puente, o mejor dicho, la ruptura del populismo con el neofascismo. El desarrollismo rompe con el proyecto capitalista nacional independiente del populismo y propone un capitalismo dependiente. Por ello explicará que el desarrollo, que se realiza mediante la industrialización, necesita para ello del capital extranjero y de la tecnología avanzada. "Capital" extranjero, más "tecnología" avanzada, es igual a "Trasnacionales". Fue así, que comenzaron a organizarse las trasnacionales, y que la fracción de clase de la burguesía que comenzó a trabajar con dichas corporaciones, fue creando las estructuras para posteriormente, en el neofascismo, pasar a una hegemonía total sobre la burguesía nativa. Todo ello, evidentemente, comenzó a producir una concentración de capitales que hasta hoy en día no se ha frenado.

La Iglesia, ante el desarrollismo cepalino y de la Alianza para el Progreso, no debió hacer ninguna declaración propia de tercerismo. En realidad, el desarrollismo cepalino (1955-1965), no es tercerista; es claramente capitalista y dependentista. Su Estado es formalmente democrático y no intenta englobar a la Iglesia como Aparato Ideológico de Estado. Es por ello, que ante el optimismo desarrollista posterior al fracasado populismo, se esperaba con cierta esperanza el éxito de las fórmulas del modelo desarrollista. El pensamiento revolucionario, sin embargo, comenzará a hacer su camino como praxis crítica, desde que en Cuba (1959), un país logró pasar del populismo caribeño, no ya al desarrollismo, sino al socialismo. Esta situación anómala para el capitalismo creó expectativas.

De todas maneras, la Iglesia estaba cómoda en el desarrollismo. Por su parte, la Democracia Cristiana, heredando la crítica que la Iglesia venía haciendo desde Europa a los excesos del capitalismo (que en el siglo XIX se efectuaron no desde una conciencia socialista, desde adelante, sino desde la tradición monárquica y feudal, desde atrás, y lo mismo de alguna manera se continuará efectuando en pleno siglo XX), niega ahora al marxismo (su enemigo principal, con lo cual *ipso facto* entra ya en un modelo capitalista) y a los excesos del capitalismo. La "propiedad con función social" (lo cual significa legitimar la propiedad), la cogestión (con lo cual se legitima la función empresarial dominante del propietario), etc., no son en realidad una tercer vía (como pudo serlo el social-democratismo europeo) sino un *mecanismo*

ideológico que oculta un reformismo capitalista periférico, que acepta la dependencia estructurada por las trasnacionales.

Ante las Democracias Cristianas, la Iglesia (estamos hablando principalmente de la Iglesia jerárquica en toda esta ponencia) no oculta su complacencia. El "tercerismo" del partido político cristiano reproduce a la "Doctrina Social", pero ahora como "mecanismo ideológico" (y no como "táctica política" en los casos en que la Iglesia enfrenta al Estado de Seguridad Nacional periférico). La diferencia entre el "tercerismo" como táctica política y como mecanismo ideológico (aunque en realidad se cruzan), es que el primero intenta defender la autonomía relativa de la institución eclesial como táctica política, mientras que el segundo intenta ocultar un capitalismo desarrollista dependiente (es entonces un "capitalismo vergonzante") en nombre de una nueva solución, que en realidad no es tercera, sino una reforma del capitalismo. Con esto puede verse que no es igual el tercerismo *político* (de la social democracia del populismo o la Democracia Cristiana) que el tercerismo eclesial (que tiene un estatuto propio).

4. EL TERCERISMO ECLESIAL EN EL DESARROLLISMO TRILATERAL

La nueva ofensiva ideológica del imperialismo norteamericano, se deja ver en la formulación de un nuevo tipo de desarrollismo, no ya tras la Alianza para el Progreso de Kennedy, sino más bien tras la campaña de los Derechos Humanos de Carter, visto los prejuicios de la política de la Seguridad Nacional de un Nixon o Kissinger. El "desarrollismo trilateral" (desde 1975), nace por la crisis de 1973 y como propuesta mucho más empírica que la que bosquejó el capitalismo europeo en el "Club de Roma".

La doctrina de la Comisión Trilateral ha sido estudiada por otros trabajos de este volumen. No me detendré en ella. Sólo quiero indicar, que la crítica que la Iglesia efectúa frecuentemente en situaciones neofascistas, el tercerismo como táctica política de subsistencia, viene a ser apoyado o viceversa por la ideología de la Trilateral. Es más, el tercerismo eclesial, ni represión neofascista, ni marxismo, da la mejor legitimación al nuevo proyecto. Pareciera entonces, que la "democracia restringida" que sucederá a las dictaduras militares neofascistas permitirá el pleno ejercicio de la libertad y dará posibilidad de un desarrollo industrial auténtico. Esto en realidad oculta que dicha "salida" del neofascismo no será sino una nueva etapa desarrollista (ahora no ya el "cepalino" sino el "trilateral"), que muy pronto se estrellará contra los

límites esenciales del modelo: el de ser un capitalismo dependiente y periférico.

La coyuntura tiende a unir, entonces, el tercerismo antifascista eclesial y el tercerismo progresista eclesial trilateralista. Esto se refleja claramente en el "Documento de consulta" preparado para Puebla. Intentemos algunas reflexiones ante esta realidad coyuntural sobre el "tercerismo" en cuanto tal.

5. EL TERCERISMO ES SOLO UNA ALTERNATIVA APARENTE

En nuestra Iglesia latinoamericana, por lo explicado, se ha hecho ya habitual, para evitar ser confundido con grupos zelóticos (si fuéramos concordistas podríamos definirlos de "izquierda", ya que fueron desde los Macabeos querrilleros antihelenistas y antiromanos), condenar los dos extremos ideológicos de nuestra coyuntura continental: el capitalismo extremo y el marxismo.

En primer lugar, y por lo general, se hacen de las dos posturas, previamente simplificadas y situadas *en un nivel ideológico* o doctrinal, los opuestos absolutos. Lo importante es advertir que no se realiza un análisis histórico o coyuntural concreto, sino que el debate es ideológico: ideología de derecha, ideología de izquierda, ideología progresista de centro (por supuesto triunfante en la puja dialéctica).

Sin embargo, no es lo mismo criticar la ideología que explica y justifica el sistema capitalista y dependiente *y vigente* de nuestros países, que criticar una ideología que propone una vía no-capitalista del desarrollo independiente y *futuro* de nuestros países. La diferencia estriba en los siguientes caracteres:

a. El nivel ideológico de un sistema *vigente* y en poder de todos los aparatos del Estado, la economía, la cultura, etc., es relativamente secundario para el ejercicio mismo del poder y para el funcionamiento del sistema. Le molesta una crítica contra la ideología vigente pero, en el fondo, es secundaria: no toca la esencia de la estructura *real*. En cambio el nivel ideológico de un sistema *futuro* y sin poder actual en los aparatos del Estado, la economía, etc., es esencial, ya que es a través de la propuesta de una utopía estratégica, histórica, cómo se comienza la crítica de todos los sistemas vigentes injustos. La crítica a una ideología crítica del sistema vigente, y que propone un sistema futuro, toca el corazón mismo de la posibilidad

de la organización de un tal sistema más justo. Cuando el cristiano critica la derecha (ideología vigente) y la izquierda (ideología de un sistema histórico futuro) el sentido de su crítica no es idéntico: en el primer caso ataca secundaria y parcialmente al sistema vigente; en el segundo cierra violentamente la puerta al futuro. Jesús criticó al Imperio: "Dad al César lo del César y a Dios lo de Dios" (se declaró entonces ateo del sistema vigente), pero, es bien sabido, nunca se identificó, pero *nunca criticó* al zelotismo que luchaba por la libertad histórica de Palestina. Los zelotes tomaron un camino político errado, ya que no consideraron adecuadamente, el poder real del Imperio, pero Jesús se cuidó mucho de cerrarles el camino de su esperanza. Lo que hizo fue purificarla, abrir el sentido escatológico de la lucha estratégica, *pero nunca los condenó.* Hubiera legitimado al Imperio.

b. Lo más grave es que cuando el cristiano condena una vía no-capitalista al desarrollo latinoamericano, queda necesariamente apresado en un reformismo capitalista. No hay "tercera posición" sino más bien segundas posiciones dentro de la primera: capitalismo descarado o totalitario-militarista, o capitalistmo populista, o capitalismo desarrollista como el social-demócrata, o capitalismo reformista en aquel u otro aspecto. La crítica ideológica a un proyecto no-capitalista (como es bien sabido en la lógica sobre juicios negativos) afirma lo contrario; afirma por exclusión al capitalismo.

Decíamos entonces, que la crítica a la ideología capitalista y socialista, no es una alternativa real sino aparente, porque, de hecho, se deja en pie toda la estructura del capitalismo no criticado sino en su aspecto extremo, descarado, ideológico, que una burguesía empresarial nativa está de acuerdo en criticar.

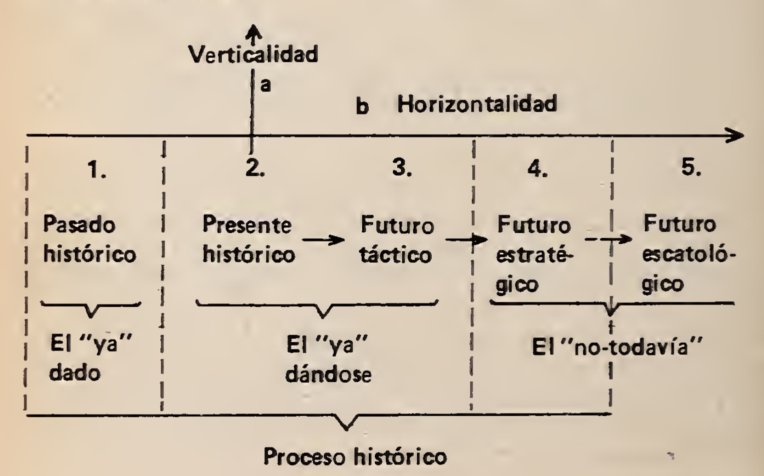
6. CUANDO LA OPCION TACTICA SE CONVIERTE EN TEORIA ESTRATEGICA: EL REFORMISMO

El cristiano, la estructura jerárquica particularmente, ante el inmenso poder del sistema vigente, y ante la responsabilidad de que la Iglesia subsista coyunturalmente para poder seguir cumpliendo su misión, se hace el siguiente planteo: Si ataco frontalmente al sistema, éste me destruye; y si me destruye no habrá más profecía porque no habría coyunturalmente más institución profética. Para poder subsistir coyunturalmente no atacaré al sistema frontalmente para tener autonomía relativa. Es más, como el socialismo marxista es el enemigo estratégico del sistema capitalista, si realizo un ataque ideológico al socialismo

ganaré ante el sistema un mayor "espacio político" para poder realizar una mayor tarea evangelizadora. La subsistencia coyuntural o táctica de la institución Iglesia, se traslada así, subrepticiamente, a un nivel teórico estratégico. Lo que comenzó siendo una necesaria táctica de subsistencia (no atacar frontalmente al sistema) terminó por ser una declaración teórica estratégica (condenación del enemigo del sistema vigente). Desde ese momento, dicho cristiano no puede sino comenzar a ver cómo puede mejorar en parte, aquí o allá, al sistema *vigente*, pero habiéndose cerrado él mismo una salida estratégica (la vía no-capitalista). Así nace la ideología tercerista, que impide una acción profética profunda contra el sistema vigente y que torna al cristiano un cómplice de la dominación en la historia, y un aliado que legitima el sistema, que le deja más espacio para su acción, que le otorga la existencia institucional porque, en definitiva, le sirve de legitimación, de justificación, cuando no de sacralización.

En el Imperio romano los cristianos aceptaron tácticamente muchas cosas: la lengua del imperio, el vestido, hasta sus filosofías (en aquello que esencialmente no contradecían al cristianismo), pero nunca confundieron las opciones tácticas con teorías estratégicas. Esto hubiera sido condenar, por ejemplo, la liberación de los esclavos cuando éstos se rebelaban, o considerar como animales no humanos a los bárbaros, cuando estos atacaban al Imperio. Los cristianos se cuidaron mucho de condenar estratégicamente a los enemigos históricos del Imperio, porque sabían muy bien que en la esperanza de un sistema histórico *nuevo*, estratégico, anidaba la esperanza escatológica del Reino definitivo.

Se trata entonces, de saber distinguir muy bien diversos niveles, frecuentemente confundidos, para no poder ya alcanzar claridad. Permítasenos un esquema:



Hay una cierta concepción espiritualizante que juega con las categorías griegas del arriba-abajo, vertical-horizontal. Nos recuerda a los fariseos ("sepulcros blanqueados por fuera y podridos por dentro", que habían descubierto las opciones tácticas que permitirán la subsistencia de la Sinagoga en el Imperio pero rechazaron el mesianismo de Jesús), que critican a los colaboracionistas publicanos (la "derecha") y a los zelotes (la "izquierda"), para abrirse a una tercera posición que se ejerce en el culto de la ley, de su cumplimiento vertical, intra-sinagogal. El "presente histórico" es un mundo de pecado; la salvación se alcanza por una religación vertical con Dios (flecha *a*) y por el cumplimiento de innumerables prácticas intra-religiosas ahistóricas. La historia es condenada como horizontalismo; el futuro estratégico es condenado de antemano al fracaso; el futuro táctico de subsistencia de la institución se transforma en teoría reformista dentro de los sistemas. La Sinagoga subsiste; el mesianismo de Jesús es demasiado peligroso, "confunde las cartas"; ya no se sabe quién es puro ni impuro: es mejor que desaparezca. En esto coincidió el Imperio (Pilatos), el gobierno patrio (Herodes), la religión oficial (los Sumos Sacerdotes) y hasta los grupos espirituales progresistas de Israel (los fariseos).

Una vez cerrada la puerta de un proyecto histórico estratégico distinto (nivel 4.), el presente histórico (nivel 2.), se define por un verticalismo escapista: la tercera posición que legitima el sistema. En realidad es colaboración con el sistema: los fariseos nunca pusieron en cuestión al Imperio. El cristianismo profético sí. Jesús no propuso un proyecto estratégico (nivel 4.), y tácticamente no afrontó directamente al Imperio como los zelotes (nivel 3.), pero se cuidó mucho de condenar a éstos y de sacralizar a aquél. El Reino escatológico, (nivel 5.) atraviesa la historia (flecha *b*) no como un verticalismo dualista ni como un horizontalismo historicista (que se agota en el futuro estratégico o histórico: nivel 4.), sino como un proceso que asume el "tiempo" en la "eternidad" (y no el "abajo" en el "arriba": la metáfora de la temporalidad es más adecuada que la de la espacialidad).

El tercerismo, el reformismo, consiste en el error práctico que se funda en el error teórico de querer condenar a todos ("derecha" e "izquierda") sin discernir el sentido práctico-real de dicha crítica. Al cerrar estratégicamente en América Latina el camino estratégico (nivel 4.) a una vía no-capitalista del desarrollo y la independencia nacional, se pasa de una *opción política* o práctica en el nivel táctico (nivel 3.), a la formulación teórica (sublimación verticalista inofensiva para el sistema vigente) de la imposibilidad de la superación radical del sistema y de la necesidad de optar por tareas reformistas, un *mecanismo ideológico.*

7. CRITICA ESTRATEGICA AL CAPITALISMO VIGENTE

La misión histórica del cristiano es que el Reino de Dios se realice. Con Cristo el Reino "ya" está desde el pasado entre nosotros; en el presente ese "ya" se va dando en el claro-oscuro de la cotidianidad histórica. El "no-todavía"-del-todo nos recuerda la necesidad de la praxis, la exigencia de la fe en la esperanza: la evangelización. El horizonte escatológico del Reino (ni vertical ni horizontal: futuro) (nivel 5.) nos permite la suficiente libertad estratégica e histórica (nivel 4.) para no negar la posibilidad a sistemas históricos más justos (pero "nunca *del todo*", porque el "ya"-del-todo es sólo el Reino escatológico más allá de esta historia). La posibilidad, no la mera veleidad ("pretender lo imposible" decía Tomás de Aquino), de un sistema más justo es el punto de apoyo histórico que nos permite una crítica esencial o *estratégica* del capitalismo (no sólo reformista o ideológica como es frecuente en los documentos eclesiales). Jesús realizó una crítica estratégica al Imperio desde un juicio escatológico: "Dad al César lo del César y a Dios lo de Dios". El sistema tributario no era divino, porque el César no lo era: luego es posible otro sistema. Bien entendió el Imperio la crítica estratégica contra el sistema que realizaban los cristianos, y por ellos no sólo los persiguió, sino que quizo sacarles la credibilidad que poseían ante el pueblo al hacerlos objeto de las burlas grotescas y sanguinarias en el circo. Los cristianos, como ateos de todos los dioses romanos y antifetichistas declarados de todos los fetiches romanos, realizaron una crítica mortal y estratégica contra el Imperio esclavista. Con ello, sin afirmar como tales ningún proyecto histórico estratégico, abrieron la brecha por donde se formuló un nuevo proyecto y por último un nuevo sistema más humano: el feudalismo tributario de la Europa medieval (que en su tiempo nuevamente será criticado por los cristianos, ya que hombres tales como los franciscanos fueron los "intelectuales" que apoyaron las monarquías europeas nacientes en plena Edad Media).

Es por ello que en Medellín hay sólo condenación del sistema capitalista vigente. Hay crítica contra la dependencia, el imperialismo internacional del dinero, las oligarquías, etc. En Medellín no se afirma ni se niega un proyecto no-capitalista de desarrollo latinoamericano. ¿Ese silencio es una falta o es una posición? ¿El silencio de Jesús con respecto a los zelotes fue un olvido o una opción táctica e ideológica? De lo que se trata, porque es el sistema en el que vivimos *hoy,* en el presente histórico del hambre, de la explotación de nuestro pueblo, de las clases marginadas, es de efectuar la crítica del capitalismo hegemonizado por Estados Unidos, Europa occidental, naciones cristianas en sus declaraciones públicas, en su historia y en sus cultos. Pero la crítica no debe ser ideológica, sino realmente articulada. Debe deslegitimar la opresión. Debe considerar los aparatos represores de Estado, no sólo

bajo la ideología de la Seguridad Nacional sino en la eliminación efectiva de toda democracia, de toda crítica, de toda libertad de pensamiento, etc.; de sus estructuras económicas de explotación de nuestros obreros, de la extracción de capitales, de la concentración de los mismos en pocas manos (en la mayoría de los casos de transnacionales norteamericanas, alemanas o japonesas), etc. No es aquí el momento de realizar tal análisis, pero, sin embargo, si no se realiza una crítica real es mejor no efectuar ninguna.

8. EN ULTIMO CASO: SILENCIO TACTICO ANTE POSIBLES SALIDAS ESTRATEGICAS

Si la Iglesia considera que su misión escatológica le impide o le dicta tácticamente no proponer ningún proyecto estratégico (es decir: si desde el nivel 5., por razones del nivel 3. no se propone nada en el nivel 4.), esto no es lo mismo que condenar o negar un proyecto no-capitalista estratégico. El silencio, como el de Cristo con respecto a los zelotes, está lleno de significado; es como el seno materno que en la oscuridad alimenta en el silencio al hijo del futuro (la sangre de los mártires del cristianismo primitivo no sólo construye la Jerusalén Celeste sino que igualmente edificaron a la Europa medieval). El no cerrar la puerta a un proyecto no-capitalista tiene la mayor importancia histórica. Esta alternativa sí es una nueva alternativa; no es tercerista, ni reformista, ni acomodaticia.

La diferencia abismal entre la no-condenación de un proyecto no-capitalista (y por ello la no condenación de los cristianos que bajo su propia responsabilidad ante el Señor optan por ella) y la condenación ideológica del capitalismo y el socialismo, es que la segunda, la tercerista, en apariencia muy independiente y progresista, da un apoyo estratégico al capitalismo y en el fondo intenta mejorar el sistema con sus reformas parciales. En cambio, la primera, al no condenar una salida no-capitalista se mantiene como un tribunal ante el capitalismo vigente; como el Tribunal de Dios en la historia que critica a la Bestia que tiene poder porque se lo ha dado el Dragón, pero "solo por un tiempo", terminado el cual el Imperio de pie de barro se derrumbará. La Iglesia, fiel a los pobres oprimidos por la Bestia, no cerrará la puerta del futuro ni se acomodará colaboracionistamente a lustrar o reformar la coraza de la estatua, de oro y hierro por arriba, pero de arcilla en sus fundamentos. Jesús, en ésto como en todo, nos enseña el difícil camino. Nunca condenó al zelotismo; nunca fue zelote; purificó el proyecto de ellos; sacó entre sus fieles a sus apóstoles. En cambio, fue tremendo en su crítica contra Herodes ("Díganle a ese zorro . . ."). contra el sacerdocio

(la destrucción del templo), contra los fariseos . . . contra los tibios . . . contra el tercerismo reformista . . .

9. TACTICA, ESTRATEGIA, ESCATOLOGIA

En su esencia, estas cortas reflexiones quieren indicar que en el proceso histórico de la Iglesia, hay que distinguir muy claramente las opciones tácticas, estratégicas y escatológicas, y sus respectivas teorías. No es lo mismo una opción práctica que una teoría —que pretende validez universal—; no es lo mismo una decisión coyuntural, que una proposición teórica que sobrepasa la mera coyuntura. No es lo mismo una táctica política que un mecanismo ideológico.

Hay errores prácticos tácticos, estratégicos o escatológicos. Un error de apreciación táctico-coyuntural hace que los juicios estratégicos y hasta escatológicos sean errados. Así, por ejemplo, el tercerismo, al pretender realizar una crítica *teórica* o ideológica con pretensión de universalidad sobre el capitalismo y el socialismo, puede jugar *prácticamente* un papel coyuntural de legitimación del capitalismo. Permítasenos una vez más un cuadro:

	Nivel táctico	Nivel estratégico	Nivel escatológico
Opción práctica	A	B	C
Teoría universal	D	E	F

La crítica ideológica tercerista de la que hablamos, contra capitalismo y socialismo, se sitúa en el nivel estratégico (*E*), pero repercute en el nivel táctico (*A* y *B*) como legitimación del capitalismo. En realidad surge de una opción táctica o una táctica política (*A*): la subsistencia coyuntural de la institución. El pasaje de *A* a *E* (de la opción táctica o táctica política, a la teoría estratégica o mecanismo ideológico) es, exactamente, el tercerismo reformista.

Por el contrario, el silencio en el nivel de apoyo o condenación al nivel ideológico estratégico *E* (no condenación de una vía no-capitalista), permite mantener abierta su posibilidad, da mayor libertad táctica en el nivel práctico (*A*) y teórico (*D*); no cierra la posibilidad desde el nivel escatológico (*C-F*) de la crítica al sistema capitalista vigente en

América Latina (cuyo proyecto se formula en el nivel estratégico *B-E*).

El espíritu de Medellín, como el del Concilio Vaticano II, no fue un espíritu condenatorio. Fue un espíritu constructivo y profético. En cuanto profético, condenó el pecado *vigente,* el del sistema actual que agobia a América Latina, el capitalismo central del cual dependemos. En cuanto constructivo, afirmó una pastoral de la base, que permitió a la Iglesia ir dando un testimonio de defensa de los derechos de los pobres, abriendo igualmente de manera lenta pero segura, una brecha por donde un sistema más allá del capitalismo, permita al pueblo hoy oprimido vivir con mayor justicia en América Latina, estratégicamente.

A la Iglesia de Laodicea se le recomienda al final: "Quien tenga oídos, oiga lo que dice el Espíritu de las Iglesias" (*Apoc.* 3,22). Con Julián Garcés, defensor del indio y gran apologista de su dignidad personal, permitamos que la Iglesia latinoamericana hable en Puebla un lenguaje que mire hacia el futuro, con esperanza, condenatorio de pecado vigente, práctico, y no de las ideologías críticas del capitalismo; que nuestra Iglesia no sea tercerista ni reformista, que no sea "tibia" en el amor a Jesús y a sus pobres que tienen hambre. Que la Iglesia no adopte el tercerismo ni como táctica política ni como mecanismo ideológico de un capitalismo vergonzante.

NOTAS

(1) En este documento se da tal amplitud a la noción de pobre, que al fin se desdibuja su contenido: "Pobres son *también* para la Iglesia quienes, no obstante ser pudientes en el orden económico o social ., . ." (Nº 116).

(2) Considérese el Nº 5, en donde se condena tanto la posición de aquellos que tienen "desprecio de las implicaciones sociales de la evangelización", como los opuestos que asumen un "compromiso con la praxis histórica, liberadora y revolucionaria". Y sigue: "Estas corrientes contradictorias . . .".

(3) *Cfr.* nn. 708 ss., en especial nn: 762-785 y nn. 803-805.

CARTER: SU RELIGION Y SU PRESIDENCIA

Richard Shaull

En la discusión contínua sobre la fe religiosa del presidente Carter y el efecto que pueda tener en su presidencia, se ha pasado por alto un hecho mayor. El lenguaje religioso y la postura de Carter, han atraído a un gran segmento del electorado norteamericano, porque se ha dirigido a sus ansiedades y temores actuales. Su éxito o fracaso durante los próximos años bien se determinará por su capacidad, como cristiano evangélico, de entender y responder creativamente a la crisis de la cual han surgido tales ansiedades y temores.

En un breve espacio de poco más de una década, hemos vivido los asesinatos de John y Robert Kennedy y de Martin Luther King, Jr.; los motines urbanos y la decadencia de nuestras más grandes ciudades; la pesadilla nacional de Vietnam, y Watergate. Nos han sobrecogido profundas dudas en cuanto a nuestro futuro como pueblo. Las naciones del tercer mundo han desafiado nuestro liderazgo en asuntos internacionales. De la lucha de los negros y de la inquietud de los jóvenes han surgido preguntas persistentes sobre nuestro sistema de valores, la condición de nuestras instituciones, y la viabilidad de nuestro sistema político-económico. Se presenta una ruptura en la continuidad de nuestra experiencia americana.

Estos eventos han creado tremendas ansiedades —ansiedades con las cuales Carter podía relacionarse como hombre religioso. Su lenguaje ético-religioso evocaba fuertes emociones de nuestro pasado, y nos ofrecía una promesa para el futuro. Su convicción y optimismo, inspirados por su fe religiosa, animaban a otros a seguir en la lucha. Muchas veces su posición sobre asuntos mayores no quedó muy clara, pero siempre se oyeron claramente sus promesas. Como presidente proveería un nuevo tipo de liderazgo en la Casa Blanca; nuevas oportunidades para que el pueblo participe en el ejercicio del poder público; y soluciones dinámicas a los problemas abrumadores que se nos presentan.

¿Será posible que realice lo que ha prometido? No podemos intentar contestar esta pregunta en base a lo que ha realizado hasta

ahora. Pero tal vez encontremos unas pistas sobre lo que haya en el futuro, si examinamos más a fondo su postura religiosa, y la manera en que ésta influye en su política.

James T. Baker acaba de publicar un libro intitulado *Un bautista del sur en la Casa Blanca (A Southern Baptist in the White House,* Westminster Press, 1977). Baker, también bautista del sur y graduado de un seminario, se refiere a Carter como un renacido bautista predicador laico, y sostiene que solamente podemos entender al nuevo presidente a través del entendimiento de los bautistas del sur. Esta comunidad religiosa constituye el *ethos* desde el cual funciona, y del mundo que trae a la Casa Blanca. Este ambiente conforma decisivamente su acercamiento a los problemas sociales y políticos, y juega un papel principal en su entendimiento de la crisis de la vida americana, y en su visión del futuro.

Creo firmemente que ésto es verdad. Creo también que tal vez captemos la idea de cómo intentará lograr lo que ha prometido si escrutamos su herencia evangélica y cómo ha influido en él.

LIDERAZGO: ESTILO BAUTISTA

Carter ha subrayado la necesidad de tener un nuevo liderazgo dinámico en la Casa Blanca. Baker insiste que un laico evangelista bautista se encuentra en una posición única para proveer precisamente eso. Su experiencia religiosa le ofrece paz y serenidad. Su fe en Dios lo lleva a creer en el futuro de nuestro país; le da un fuerte sentido de compromiso, voluntad para trabajar duro, y fuerza para perseverar. Su religión es una fuente inmensa de fuerza, lo cual puede convertirlo en un líder muy dinámico.

Probablemente todo eso sea correcto, pero ¿le da a Carter las cualidades de liderazgo que se necesitan *en este momento*? Tengo dudas por varias razones:

En este tipo de liderazgo evangélico se encuentra un nivel muy alto de motivación. Por otro lado, es muy ingenuo en su entendimiento de lo que se exige de un líder cuando las soluciones tradicionales ya no sirven. En tal situación la respuesta evangélica más común es: si nuestros líderes políticos son hombres fuertes y fidedignos, de integridad moral alta y fe en Dios, se vencerán nuestras ansiedades, y nuestro sistema actual volverá a funcionar.

Hace cuatro años, McGovern introdujo en la política nacional un

estilo y un compromiso evangélicos. Pero cometió el "error" de no hacer mucho uso del lenguaje religioso mientras insistió en tratar los asuntos específicos sociales y nacionales. En eso Carter cambió. Se dirigió, por supuesto, a ciertos asuntos, pero por lo general en términos vagos y frecuentemente contradictorios. El eje de los discursos de su campaña fue un fuerte empuje emotivo, con un énfasis máximo en símbolos éticos y religiosos. Así salió victorioso. Como dijo en la entrevista del 9 de marzo, reportada por *World Religious News,* "Me adhiero a los principales de la ética judeo-cristiana. Honestidad, integridad, compasión, amor, esperanza, caridad y humildad, son partes integrales de la vida de cada persona". Al acercarse así, ha caído en la trampa de las generaciones de predicadores evangélicos. Un lenguaje simbólico se usa de manera mágica —no se vincula claramente con algún problema específico.

Billy Graham puede hablarlo así sin castigo, provisto que funcione en la esfera estrictamente religiosa. Cuando Carter lo trae a la arena política se mete en dificultades. La magia no soluciona los problemas actuales. Un vínculo más estrecho entre los ideales éticos y los asuntos sociales más concretos, solamente se encuentra más allá de la simplista visión del mundo del evangelicalismo tradicional.

Más serias aún son las presuposiciones acerca del líder, la relación con su pueblo, y su ejercicio de poder, los cuales son endémicos a la eclesiología de los bautistas del sur. Según dice el sociólogo Paul Harrison en su libro *Autoridad y poder en la tradición de la iglesia libre (Authority and Power in the Free Church Tradition),* un dilema difícil se presenta a los bautistas. Por un lado creen con firmeza que se ordena divinamente una forma de gobierno eclesial, en la cual todo el poder pertenece al pueblo. Por otro lado, es una gran denominación, la cual ha crecido rápidamente, cuya estructura no se ha definido bien, y que exige de un liderazgo fuerte que la una y la guíe en sus actividades. De este contexto surgen líderes cuyos papeles y limitaciones de poder no se han definido claramente. Se desarrolla una gran burocracia eclesial, sin un orden de poder ni racional ni estructural. Como dice Harrison, "Los bautistas no están dispuestos a otorgar autoridad a sus líderes. Tampoco están dispuestos a reconocer que los mismos líderes han obtenido poder aparte de la autoridad. Así que no tienen instrumentos analíticos adecuados para discernir la existencia de la autoridad ilegítima" (p. 61).

En consecuencia, el liderazgo bautista tiene su propio estilo. La autoridad del líder es muy pragmática; depende de su habilidad de alcanzar las metas asignadas rápida y eficientemente. También es muy personalizada y carismática, construida con ciertas cualidades personales que atraen su séquito y ganan apoyo espontáneo.

Esto lleva a un fuerte sentido de independencia en cuanto al uso del poder personal. Los líderes "creen que la legitimidad de su oficio solamente se determina por su experiencia religiosa personal y en ninguna manera de la autoridad eclesial de su agencia denominacional". (Harrison, p. 104). Así que el líder bautista puede ubicarse con relativa soltura en las estructuras dentro de las cuales opera. El no está en deuda por su poder; siente cierta libertad de seguir su propio camino para lograr sus metas, más bien que encajarse discretamente en el sistema burocrático.

Todo esto lleva a un ejercicio del poder, a veces poder excesivo, sin estar críticamente consciente de sus peligros inherentes y sin percibir la manera en que el poder inevitablemente corrompe. De hecho, los bautistas están tan sumergidos en su tradición que no pueden admitir que existe el problema, mucho menos tratarlo teológicamente

Al fin de cuentas, la mística de cómo el líder se identifica con su pueblo, tiende a iluminar el problema. El es nada más un representante del pueblo al cual sirve y del cual saca su fuerza. Así, lo importante es que el líder merezca la confianza del pueblo y que constantemente vuelva a asegurarla.

Yo veo en Carter un líder del estilo bautista del sur.

Su sentido de independencia, especialmente en relación a la burocracia del gobierno, lo podría llevar a tomar iniciativas importantes para sacudir y reestructurar las agencias federales. Pero si realmente cree que no debe nada a nadie, varias cosas pueden suceder. A su propio modo satisfacerá las demandas de las más poderosas fuerzas económicas y políticas del país; pero cuando lo denuncien por haberlo hecho, se enojará en vez de luchar contra el dilema que lo enfrenta. Más importante aún, se olvidará con demasiada facilidad de los intereses de los negros y otros quienes tenían tanta confianza en sus promesas, que ayudaron a elegirlo, pero quienes a su vez tienen relativamente poco poder contra otros grupos de presión.

En un artículo, "Carter sólo" ("Carter on His Own") en *New York Review of Books,* (November 25, 1976), Gary Wills recoge una conversación que tuvo con Carter poco antes de la elección. Preguntó a Carter si tenía miedo de ganar. Recibió una respuesta instantánea, "¡No! ". Comenta Wills: "Pero como cristiano devoto, lee el Nuevo Testamento, y ese libro me parece lleno de advertencias sobre el poder y status en el mundo, sobre el orgullo del puesto y el deseo de mandar a otros. 'No siento nada de eso. No sé por qué. Conozco a mineros, profesores, negros, judíos. He consultado con expertos en todo asunto. Estoy tan bien preparado como cualquier otro, incluyendo a Roosevelt

en los años treinta. Saco mi fuerza de mi relación personal con el pueblo americano' " (p. 34).

Todo esto podría llegar a ser una nueva demostración de la arrogancia del poder, esta vez por parte de alguien que está convencido no solamente que toma partido con Dios, sino también que representa "al público americano".

EL PODER DEL PUEBLO: MITO Y REALIDAD

En este contexto se entiende fácilmente por qué Carter ha hablado de una manera tan persuasiva, del pueblo, de sus necesidades, y de su participación en el proceso de gobierno. En su discurso inaugural como gobernador de Georgia, dijo: "Nuestro *pueblo* es nuestra posesión más preciosa. No podemos desperdiciar, ni de una sola persona, las habilidades que Dios les ha dado".

Desde el principio hasta el fin de su autobiografía —intitulada *¿Por qué no lo mejor? (Why not the Best?)* —subraya su solidez con el pueblo, su preocupación por ello, su deseo de verlo involucrado activamente en la forjación del futuro de nuestra nación. "Ya es el tiempo de que se llene el vacío entre el pueblo y el gobierno, de que los ciudadanos americanos participen en forjar el futuro de nuestra nación" (pp. 145-146).

Los funcionarios públicos deben ganar de nuevo la confianza del público; de nuevo debemos alcanzar uno de los sueños americanos más comunes: "que nuestros ciudadanos controlen el gobierno, y no al revés". Se siente muy orgulloso del hecho de que, como gobernador, fomentó reuniones públicas en todas partes del estado, para que el pueblo criticara el gobierno del estado, sugiriera mejoramientos, y le dijera cómo podría satisfacer sus necesidades.

Todo esto lo coloca firmemente dentro del movimiento bautista, que fue descrito una vez por un líder de los bautistas amercianos como "el más extensivo experimento de democracia pura en toda la historia". Lo que esto significa para los bautistas del sur ha sido explicado por el presidente actual de la convención de los bautistas del sur, James L. Sullivan, en su libro recién publicado, *Mecate de arena con fuerza de acero (Rope of Sand with Strength of Steel).* El habla en términos radiantes de la importancia que se da al creyente individual y del origen divino de la comunidad íntima, a la cual pertenece a nivel local. "La manera en que cada individuo piensa, actúa y sirve, afecta al conjunto.

Se hace de usted, cristiano individual, el elemento más importante en la denominación". Todas las discusiones mayores se hacen en la asamblea anual a la cual cada iglesia o congregación local puede enviar delegados. Ahí funciona la verdadera democracia. La voluntad de la denominación se expresa por la asamblea; en ella los delegados tienen el poder de hacer decisiones. Líderes y ejecutivos llevan a cabo las decisiones tomadas por el pueblo en la asamblea. Los bautistas son únicos en ese proceso; en sus iglesias el poder se mueve de abajo hacia arriba, no de arriba hacia abajo como en otras denominaciones. Y la formidable vitalidad de la congregación local confirma que el sistema es justo.

Sin embargo, según Harrison, hay una brecha amplia entre el mito y la realidad. Se da tanto énfasis a la autonomía y autoridad de la congregación local, que a nivel nacional "el poder de los funcionarios tiende a aumentar al pasar cada año", así que la verdadera autoridad a nivel local disminuye más y más. Se mantiene la ficción que son los delegados a la asamblea los que realmente hacen las decisiones, mientras que "realmente los delegados . . . tienen poca voz en los asuntos y los procedimientos políticos de las sociedades y de la propia asamblea" (p. 181). Especialmente por el rápido crecimiento de la denominación y la expansión y creciente complejidad de la maquinaria burocrática, la mayoría de los delegados, ni pueden entender cómo opera la estructura, ni saben cómo funcionar inteligentemente en la asamblea.

Además, la persistencia del mito hace imposible que los ejecutivos, tanto como los delegados, reconozcan las limitaciones del sistema o desarrollen procedimientos que permitirían un nivel más alto de participación democrática. Esta situación hace fácil que los poderosos manipulen las masas por medio de la propaganda; al mismo tiempo, si los miembros de la congregación local pueden mantenerse muy activos en ella y siguen creyendo que Dios les ha dado toda autoridad, probablemente no se darán cuenta de las maneras en que están manipulados.

Los líderes pueden concluir que *saben* lo que quiere el pueblo, al mismo tiempo que van a las iglesias para interpretarle las decisiones tomadas a nivel nacional. Para las masas, entusiasmo e involucramiento en los programas nacionales pueden sustituirse por el verdadero ejercicio de poder.

Carter, el bautista, sigue y seguirá explotando el mito de la centralidad del pueblo en la vida de la nación y en los procesos del gobierno; pero no podemos esperar que desarrolle las estructuras por medio de las cuales el pueblo realente participará en el ejercicio del poder público. Ha usado, y probablemente seguirá usando, muchas diferentes tácticas para comunicarles a quienes hacen las decisiones, las opiniones del público sobre asuntos mayores; pero no deberíamos esperar que esas opi-

niones tendrán algún efecto significativo en el proceso de hacer decisiones. Ha procurado, y probablemente seguirá procurando, despertar apoyo popular para sus nuevos programas. Pero serán sus programas —porque él, fiel a su tradición, está seguro que sabe las necesidades del pueblo. Hacia dónde va este camino, ya sabemos: por la eficacia en el uso de *medios de comunicación masiva* para manipular al público para que apoyen los programas que ya se han desarrollado.

Por supuesto, no hay nada nuevo en este acercamiento. Es precisamente lo que los políticos han hecho desde hace años. Pero Carter ganó nuestro apoyo durante su campaña porque prometía dar la vuelta a ese rumbo. Ya queda claro, creo yo, que no cumplirá con sus promesas. De hecho, su herencia bautista determina tanto su perspectiva,que no se dará cuenta del problema.

AMOR, JUSTICIA Y EL FUTURO DE AMERICA

El uso que Carter hace de símbolos religiosos, y su postura de evangelista bautista del sur, han aparecido más poderosamente al hablar de su preocupación por los pobres y desahuciados; en su campaña por la igualdad racial en este país y los derechos humanos en el extranjero; en enfatizar que el amor se manifiesta sencillamente como justicia, y en su visión del futuro de América como nación. Por estos énfasis y el tono religioso con que se ha expresado, ganó para su partido gran número de entre los pobres y marginados, y atrajo a muchos liberales seculares y cristianos progresistas de la clase media. Como me dijo un distinguido laico católico poco antes de la elección: "¿Cuándo en la historia reciente ha hablado un candidato presidencial de compasión, amor y justicia? ".

Esto lo ha llevado a Baker a declarar: "Carter promete ser un líder compasivo . . . propondrá una legislación que intentará ayudar a los oprimidos y a los privados de los derechos civiles. Promoverá programas para rescatar y rehabilitar los grupos que se han perdido en el gran esfuerzo americano hacia el progreso económico. Predicará y practicará el evangelio social" (p. 136). De hecho, Baker aún sostiene que Carter "a la vez un compasivo activista social y renacido creyente, pudiera probar al fin que Cristo vino para dar esperanza a este mundo de hoy" (p. 52).

Creo que Carter quiere hacer todo lo posible para ministrar a esos segmentos de la población que sufren hambre, desempleo, falta de vivienda y atención médica. Además, su fe le hace posible que aborde

estos problemas con vigor y valor. Lo lleva a la esperanza de que podrá romper el poder de la desilusión y el cinismo tan extendidos, y despertar en muchos un nuevo sentido de compromiso para ayudar a los desposeídos.

También estoy convencido de que su postura política se produjo por su trasfondo religioso, tanto que no tendrá mucho éxito en solucionar estos problemas en esta coyuntura de nuestra historia nacional. Los cristianos evangélicos, incluyendo los bautistas del sur, trabajan bajo tres limitaciones severas cuando entran en la política con ese tipo de preocupación:

1) Acción social quiere decir alimentar a los hambrientos, vestir a los desnudos, cuidar a los enfermos, y ministrar en el dolor humano; en otras palabras, hacer algo *por* quienquiera que se encuentre en necesidad.Juzgando por lo que ha dicho y escrito hasta ahora, Carter no es una excepción a este parecer. En esto se encierra un problema serio: nuestra sociedad moderna, especialmente en este país, es una que provee al pueblo más y más servicios. Al hacerlo, reduce al pueblo al status de objeto, lo priva de la posibilidad de controlar su propia vida o conformar su propio destino. Ha llevado al pueblo a crear un coloso burocrático, el cual no puede llenar las necesidades a cuya creación ha contribuido, ni realizar servicios con eficiencia. La lucha delante nuestro llega a ser más y más la lucha de mujeres y hombres por ser sujetos, por encontrar maneras de tomar la iniciativa en solucionar los propios problemas, por trabajar juntos con otros que nos rodean. Y esto requiere nada menos que una reestructuración radical de nuestras instituciones mayores. No veo ninguna evidencia de que Carter se dé cuenta de este problema.

2) Los evangélicos se han destacado por sus presuposiciones ingenuas sobre la naturaleza de las instituciones, cómo funcionan, y cómo pueden renovarse. En *Mecate de arena con fuerza de acero (Rope of Sand with Strenght of Steel),* el presidente de la asamblea de los bautistas del sur, James Sullivan, desarrolla un acercamiento a esta cuestión que tiene apoyo en muchos círculos evangélicos. *Las instituciones son una extensión del individuo* y de lo que ahora está haciendo. "Dios salva al hombre como individuo. Luego los coloca redimidos en la iglesia para que en conjunto procuren salvar al mundo" (p. 26). Con fe y compromiso, los individuos llenos del espíritu crean y mantienen instituciones con el mismo espíritu. Y si "se mantiene un profundo sentido del valor de las personas", estas instituciones no solamente llevarán a cabo los propósitos de Dios, sino que "se resolverá toda diferencia personal, toda tensión racial y toda lucha internacional" (p. 16).

Sullivan no participa de la obsesión de Reinhold Niebuhr en cuan-

to a *El hombre moral en la sociead inmoral.* No tiene ninguna comprensión de lo que Niebuhr describe como "el carácter brutal del comportamiento de toda colectividad humana, y el poder del interés propio y egoísmo colectivo en toda relación intergrupal". Por consiguiente no hay ninguna preocupación de hacer críticas radicales y por una vigilancia constante en toda institución, sea religiosa o política.

Los primeros bautistas estaban tan conscientes de este hecho, que se distinguían como no-conformistas. Pero como una vez señaló un líder bautista, los bautistas cruzaron el puente del no-conformismo religioso a la democracia liberal hace mucho tiempo, y nunca volvieron al puente.

A esto se une la convicción que de ciertas estructuras institucionales son de ordenamiento divino; no importa cómo se desarrollen y crezcan, ni cómo cambien los momentos históricos, los principios sobre los cuales se fundan permanecen válidos. Como Sullivan lo expresa: "firmes principios de organización, como firmes principios de mecánica o matemática, no se afectan ni por el tiempo ni por la geografía. De naturaleza durable y aplicación universal, ayudan a producir y a mantener la unidad, la coordinación y la eficiencia" (p. 115).

Dada esta teología de las instituciones, dos cosas pueden suceder a cualquier movimiento religioso que se base en ella: Si una institución no funciona bien, la explicación será que no se dirige por personas apropiadas o que no se organiza eficientemente —y no porque haya algún error fundamental en la misma estructura. Además, especialmente dentro de la tradición bautista, el fuerte énfasis en la democracia, la eficiencia y el éxito, hace posible que las organizaciones religiosas se conformen más y más al ethos de la sociedad industrial americana. Según Harrison, "aun en el siglo pasado estas sociedades nacionales se hicieorn semejantes a las sumamente racionalizadas organizaciones burocráticas que generalmente se asocian con los negocios y el gobierno" (p. 36). Así pierden la capacidad de preparar a sus miembros para que cuestionen o se opongan a los valores prevalecientes en estructuras existentes.

Por supuesto, es posible que Carter tenga un acercamiento mucho más refinado a los problemas del gobierno de los que su ideología bautista del sur provee respecto a las instituciones y las estructuras. Hasta la fecha, sin embargo, ha mostrado poca evidencia que ese sea el caso. De hecho, cuando leí su autobiografía *¿Por qué no lo mejor? (Why not the Best?),* me asombró descubrir que su tono y acercamiento son casi idénticos con los de Sullivan en *Mecate de arena con fuerza de acero (Rope of Sand with Strength of Steel).* Pareciera que el ethos bautista entero, que ya se ha descrito, se ha traspuesto en el escenario

de la política nacional.

En el libro de Carter encontramos la misma presuposición ingenua respecto a las instituciones: el gobierno puede y debe ser la extensión del individuo y la expresión de los más altos ideales del pueblo. "Palabras tales como honestidad, integridad, rectitud, libertad, justicia, valor, patriotismo, compasión, amor . . . describen como debe ser el ser humano" (p. 116). Se nos exhorta a que llevemos al gobierno los mismos criterios de compasión, amor y preocupación que tenemos en nuestra vida personal. "No hay razón legítima para que el gobierno no deba representar las características y los ideales comunes más altos del pueblo que lo forma y lo apoya. Su ejemplo debería inspirar y no avergonzar" (p. 136). La regla de oro debe aplicarse en todo asunto público.

Carter cree que nosotros, como americanos, tenemos las metas, las instituciones y las estructuras correctas; lo que se necesita es hacerlas funcionar bien, mientras nuestro nuevo liderazgo, inspirado y digno de confianza, nos ayuda a ver claramente nuestro quehacer, y a la vez reorganiza el gobierno para que funcione con más eficiencia. Es una cuestión de revitalización. En las propias palabras de Carter: "Ahora tenemos la voluntad, aun el anhelo, para restaurar lo que se ha perdido en nuestro país —si tenemos propósitos y metas comprensibles y un mínimo de valiente e inspirado liderazgo" (p. 11).

3) Este acercamiento a las instituciones conlleva otro elemento cuando se adopta por los cristianos que se encuentran en posiciones de seguridad y privilegio: *la creencia de que la justicia puede establecerse sin transformarse las estructuras que crean la injusticia.* Tan extendida es esta creencia, que la necesidad de un cambio fundamental en las estructuras sociales ni siquiera se ve como problema, excepto en unos pocos individuos o grupos pequeños.

Yo creo que Carter no es la excepción. El eje de su política es la *revitalización* de las instituciones y estructuras ineficientes o estáticas —no su transformación. En esta coyuntura de nuestra historia, este acercamiento es un callejón sin salida. Las ansiedades a las cuales Carter se ha dirigido con tanta fuerza, han surgido porque nuestras estructuras actuales ni funcionan bien ni se dirigen hacia la realización de la justicia. Ninguna revitalización por más grande curará esta situación.

Es posible que Carter obtuviera el voto de los negros mayormente porque, como dijo, "Compartimos una fe común en Cristo; hablamos el mismo lenguaje; cantamos los mismos himnos". Pero solamente seguirá con el apoyo de los negros si hace algo para mejorar su situación. Eso significa que hay que enfrentar la realidad del racismo institucional, tal

como funciona en el sistema educacional, en los sindicatos, en la vida urbana, y en el orden económico. Con cambiar nuestras actitudes personales respecto a la raza sin cambiar las estructuras no se llegará a ninguna parte.

Carter ha lanzado una campaña mundial en favor de los derechos humanos, por lo cual se ha difundido el asunto dramáticamente. Pero el hecho penoso que debemos enfrentar es que las peores violaciones de derechos humanos están ocurriendo actualmente en los países que han seguido nuestro modelo de desarrollo económico, y que están más estrechamente amarradas con nosotros política y económicamente: Brasil, Argentina, Chile, Corea del Sur, para mencionar unos pocos. Solamente podrá cambiarse realmente esta situación si enfrentamos este hecho y empezamos a cambiar las estructuras de nuestras relaciones y políticas con el mundo en desarrollo, permitiendo que siga su propio camino, libre de la dominación de las corporaciones multinacionales.

Carter ha puesto un gran énfasis en la necesidad de reorganizar la burocracia federal. Lo intentó cuando fue gobernador del estado de Georgia. Rebajó el número de agencias gubernamentales de 300 a 22. Pero al fin de su período como gobernador de Georgia, el número de empleados estatales había aumentado el 30% y el presupuesto el 50%. No es una cuestión de eficiencia, sino de la naturaleza de la burocracia moderna. Solamente cuando comenzamos a explorar otros modelos de organización social empezaremos a econtrar la solución a ese problema.

La misma necesidad urgente del cambio estructural aparece en el tratamiento de los problemas de la energía o el desempleo. Cualquier énfasis en ahorrar energía, cualquier llamada al sacrificio, no nos llevará muy lejos mientras no hagamos nada para transformar nuestro sistema industrial, el cual dobla su consumo de energía cada diez años o menos. Los problemas de inflación continua y desempleo creciente no pueden solucionarse hasta que reconozcamos la crisis de nuestro orden económico y empecemos a tratarla de alguna manera.

Me doy cuenta que ningún presidente tiene el poder de realizar tales cambios estructurales. Pero ha llegado el tiempo cuando cualquier líder nacional que defiende tener las soluciones a nuestros problemas, debe enfrentar estos problemas estructurales, y debe proveer un liderazgo dinámico, abriendo los ojos del electorado al quehacer que está delante de ellos, y desafiándonos a emprender esta tarea con valor mientras probamos nuevos acercamientos y aprendemos de ellos.

Lo que me preocupa aquí es que la corriente principal del cristianismo evangélico, a la cual Carter pertenece, tiende a oscurecer, más bien que aclarar, la cuestión del cambio estructural. La tentación es

utilizar símbolos religiosos de tal manera que *nos prometen un futuro en base a un pasado idealizado.* Esto es esencialmente lo que ha hecho Carter. Cuando anunció su candidatura el 12 de diciembre de 1974, dijo: "Es la hora de reafirmar y fortalecer nuestras creencias éticas, espirituales y políticas". Después comentó: "No tengo ningún sueño nuevo que exponer hoy, más bien insto a que se refresque la fe en el viejo sueño americano".

Se puede usar fácilmente el lenguaje religioso para mantener esta ilusión. Pero al final se desbaratará, desacreditando tanto la religión como a los líderes políticos que la emplean, creando una desilusión más grande aún. Eso, temo yo, es lo que está delante de nosotros, mientras la visión de Carter se rodea. por las limitaciones de su trasfrondo evangélico bautista del sur.

Al fin de cuentas, el problema no es de Carter. Es del establecimiento religioso del cual él procede. Un cristianismo adulterado y aculturizado ha producido hombres y mujeres de tan limitada visión porque se han perdido algunos de los elementos más esenciales de su propia historia. La Biblia nos confronta con un Dios que derriba a fin de edificar, que juzga las estructuras de injusticia, y que destruye el orden viejo a fin de abrir el camino a una justicia más plena. La historia cristiana habla de un proceso de muerte y resurrección, de un cielo nuevo y una tierra nueva. Nos desafía a adoptar una visión mesiánica del futuro, una visión de un orden radicalmente nuevo. Tal orden puede crearse solamente cuando descubrimos que nuestra fe nos da la libertad para dejar atrás las estructuras que nos encarcelan y nos destruyen, y nos arriesgamos en el camino que lleva, por entre la confusión y el caos, hacia una sociedad transformada.

Suceda lo que suceda a la administración de Carter en los próximos años, puede ser que la adopción de una postura religiosa dinámica obligue a las iglesias cristianas en América, escoger entre sumergirse en un cristianismo aculturizado que se utiliza pra apuntalar un orden viejo, o redescubrir y vivir la visión de una nación transformada. Lo que las comunidades religiosas escogen determinará las condiciones del futuro enlace de la fe religiosa y la política en América.

Trad. del inglés por Linda Ferris

EVANGELIZACION: ¿LIBERACION O COBERTURA IDEOLOGICA?

Saúl Trinidad C.

Una nueva canción
tengo sobre los labios y sobre el corazón
para los luchadores
del **trabajo** *y la* **vida**
(José Gálvez)

Creo que ninguna corriente teológica estará en desacuerdo en que la "identidad de la iglesia consiste en la misión de evangelizar" (1). "Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación de la iglesia. Su identidad más profunda" (2). Lo que sí se entra en desacuerdo, e inclusive en posiciones antagónicas, es en su modo de comprensión. ¿Qué significa evangelizar en un contexto donde las mayorías viven en miseria, falta de educación, etc.? , ¿cuál es su contenido? , ¿quién evangeliza? , etc., etc., y, es a partir de esta realidad cuestionadora donde básicamente se diferencian la comprensión de la evangelización entre la teología "oficial-dominante" en sus diferentes vertientes y la "teología de la liberación" o "teología latinoamericana".

Antes de analizar dicha diferencia, pongámonos de acuerdo en algunos parámetros neotestamentarios respecto a la evangelización (3):

1. En *primer lugar,* la evangelización neotestamentaria es situada. Es decir, todo anuncio es "buena noticia" en tanto que se circunscribe a un contexto específico. Salido de ese contexto específico deja de ser anuncio evangelizador y, prácticamente, se convierte en una información, o, si se quiere, en una catequesis. Este carácter situacional, sin embargo, no significa la negación o eliminación de la universalidad de la evangelización. Por el contrario, recupera su dimensión universal en toda su riqueza encarnacional.

2. En *segundo lugar,* la "buena nueva" no sólo es situada. Pues, planteada así genéricamente sigue siendo un concepto abstracto. El anun-

cio es "buena nueva" por cuanto en una situación o contexto específico concreto se relaciona y/o es respuesta a expectativas concretas. Así pues, todas las iniciativas evangelizadoras neotestamentarias se ubican y están limitadas a circunstancias espacio-temporales, y se relacionan a expectativas concretas. Por ejemplo, el anuncio de que "el reino de Dios se ha acercado" (Marcos 1:15), es evangelizador, sólo dentro de las expectativas concretas del Israel de aquel entonces; en tanto que sus aspiraciones estaban centradas en las promesas mesiánicas.

3. Sin embargo, resulta que ninguna situación conlleva aspiraciones homogéneas. Mucho menos en un contexto conflictivo como es la realidad latinoamericana. Por lo tanto, y como consecuencia de lo anterior, "no existe evangelización que pueda ser igual y directamente la misma para todos". Mientras que para un determinado sector de la sociedad el anuncio es "buena nueva", y por lo tanto, "evangelizador"; para otro sector de esa misma sociedad, el anuncio se le presenta como "mala noticia" (4). Pero, ¿acaso no es el evangelio para todos? Sin duda. Pero le llega de distinta manera para unos y otros.

4. En *cuarto lugar,* la evangelización no es tranquilizadora ni paralizante. Muy por el contrario, es dinámica y exige conversión, cambio, una ruptura profunda y radical. "No se puede servir a Dios y a Mammón" (Mateo 6:24). La aceptación del uno significa la negación del otro. Evangelización implica renuncia y salida de una situación que genera muerte a otra nueva situación de vida y, exige luchar permanentemente para mantener esa nueva situación alcanzada. Así pues, somos convocados a un constante cambio: conversión.

5. Pero, ¿qué es "conversión"? . Todos los exégetas concuerdan que, como dijimos más arriba, "conversión" es "cambio de . . . ", "volverse a . . . ". En la predicación de Jesús sobre el "acercamiento del reino de Dios" está indisolublemente unida la convocación a la "conversión" (cp. Mc. 1:15, par). La categoría de "conversión" hay que verla históricamente en la instauración del "Reinado de Dios", es decir, el reino que garantiza la vida plena del hombre. Jesús dijo: "yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia" (Juan 10:10).

La incorporación al "reinado de Dios", como sistema que garantiza la realización plena del hombre, significa entrar en conflicto con el antiguo orden de vida. Pablo dice: " . . . las cosas viejas pasaron y he aquí todas son hechas nuevas" (2Cor. 5:17). La "conversión" es un acontecimiento que rechaza la violencia con que se amordaza y amarra al pueblo.

Pero la "conversión" no sólo se ve dentro del binomio de viejo-nuevo, sino fundamentalmente entre el binomio de vida-muerte. La "conversión" se ve en contraposición de la muerte. "Si no se convierten morirán" (Lc. 13:3,5). La parábola del "Hijo Pródigo" (Lucas 15:11-32) es un pasaje muy usado para describir la "conversión-reconciliación". Claro que mayormente se interpreta en términos moralistas y/o espiritualistas, solamente. Pero lo interesante es que allí el proceso de "conversión-reconciliación" se da a partir de la necesidad de satisfacción de los medios de vida. El "Hijo Pródigo" decide volver ("convertirse") a su padre (v. 18) porque "no tenía cómo llenar su estómago" y "nadie se las daba" (v. 16). Es decir, los derechos fundamentales de su vida estaban siendo amenazados. Esto dice claramente, que "conversión" es la afirmación de la vida en todo el sentido de la palabra. Es decir, vida plena.

Tomando como base esta breve exposición de los parámetros neotestamentarios respecto a la evangelización, pasemos a analizar el rol de la evangelización en la teología "oficial-dominante" y en la teología latinoamericana, respectivamente.

TEOLOGIA "OFICIAL–DOMINANTE": RECONCILIACION SIN CONVERSION COMO NEGACION DE LA VIDA

La "reconciliación" y "conversión" son conceptos inherentes del concepto general de "evangelización". La reconciliación es misión esencial de la iglesia. "De tal manera que yo haría (dice Monseñor Pironio) coincidir el ministerio de la reconciliación, con el ministerio de la salvación integral, con el ministerio de liberación plena de Jesús, con el ministerio, también, de la eficacia concreta, transformadora del Evangelio, palabra de "reconciliación" (5).

Así mismo, para Monseñor López Trujillo, "reconciliación" es algo "constituido por el perdón, por el diálogo, el encuentro y comprensión. Es Dios quien toma la iniciativa y nos reconcilia. Pide de nosotros actitudes profundas de reconciliación con nuestros hermanos, rompiendo el fatal esquema de amigo-enemigo" (6).

Además, añade que la reconciliación está muy ligada a lo nuevo. "La reconciliación introduce una situación nueva. Esa situación nueva en el mundo está caracterizada precisamente por la comunión. Y esta situación nueva no es únicamente la simple amistad con el Padre y la amistad entre los hombres. Introduce un elemento nuevo: comunión más profunda" (7).

En esta conceptualización se introduce implícitamente el concepto de "conversión" ("cambio de situación") pero, en término muy genéricos y en un lenguaje de amistad y puramente de relaciones humanas."La reconciliación (dice) no supone únicamente el encuentro de dos pueblos, o de dos hombres que están enfrentados . . . Cuando hablamos de reconciliación no entendemos exclusivamente poner de acuerdo a dos adversarios, sino hacer que se encuentren dos indiferentes" (8). Y añade que las características de esa nueva situación son la paz, la justicia, la libertad, la fraternidad.

Como es obvio, las características de esta "reconciliación" se fundamentan en conceptos burgueses-liberales que permiten generar cualquier "nueva" situación, pero dentro de la misma estructura económica, social, política y religiosa de dominación, que imposibilita por su misma racionalidad una verdadera reconciliación. Es decir, es una conciliación de sectores sociales por encima de las contradicciones reales: "reconciliación-sin-conversión". Así pues, mientras que la proclamación de esta "reconciliación" propicia "fraternidad", "libertad",. . . por encima de los factores antagónicos (lo cual favorece a los opresores), la denuncia profética cristiana encara la conflictividad desde el lado de las mayorías oprimidas.

Como es obvio, el concepto de "reconciliación" cierra los ojos a las verdaderas causas de inconciliación, de la ruptura, de la separación. Aunque se reconocen las diferencias sociales, no se abren los ojos analíticos para descubrir las razones objetivas fundamentales de la inconciliación. La plena reconciliación con Dios, que se revela en los humildes, en los rechazados, no se dará al margen del conflicto. El llamado a la "reconciliación" de la teología dominante, está pues, como dice H. Villela, "dirigido fundamentalmente a la sociedad civil y que busca proponer a ella un consenso social que, en la medida que es planteado al margen de la conflictividad de la base económico-social, se reduce a una proposición formal y abstracta (9).

La evangelización que propugna una "reconciliación" sin "conversión", sirve de cobertura ideológica del sistema imperialista que genera, a nombre de la vida, la muerte (10). Es un mecanismo ideológico que permite la persistencia de la dominación-explotación. Es la evangelización que conduce a la muerte.

Las razones básicas que inconcilian a los hombres no son simples rencores, indiferencias y odios . . . La diferencia real-fundamental ni siquiera es de tipo ético-cultural, ni geográfico. El conflicto real que separa es que la gran mayoría del pueblo latinoamericano, dentro de la racionalidad propia del sistema capitalista, está condenado a la muerte (desnutrición, desocupación, falta de medicina-salud, marginación y do-

minación cultural, sueldos bajos, etc.) (11), mientras que una minoría tiene garantizada la vida, gracias a la negación de la vida de esa mayoría.

¿Cómo propugnar una reconciliación por encima de esta conflictividad de muerte y vida? Sin embargo, "la única reconciliación aceptable, si existiera, es la que sucede a la lucha (dice Monseñor L. Trujillo), al enfrentamiento. Es una reconciliación posterior a la lucha (. . .) Y la única verdadera unidad aceptable surge de quienes así son reconciliados" (12).

Obviamente, el llamado a la "conversión" en este pensamiento, es aceptar los cambios del sistema, pero no se dice nada respecto a la necesidad del cambio de las estructuras de dominación. Es posible que hayan cambios y reajustes dentro de una misma estructura, y "conversión", en este caso, no es salir de la situación de muerte a vida, sino de integración al sistema que produce la muerte. La "reconciliación" que se convoca con los conceptos burgueses-liberales, busca un consenso de integración y aceptación sumisa de la muerte lenta pero segura. No es la exigencia de salir de muerte a vida. Es renunciar a la vida y aceptar la muerte a nombre de la vida. Y, renunciar a la vida es renunciar al Dios de Jesucristo (cp. Juan 6:33; 14:6).

Ya en Medellín se insinuaba la renuncia a la muerte. "Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que, hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tienen sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión; en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano" (13).

La conflictividad social no necesita crearlo, es un hecho real existente. La conversión me hace consciente de ese conflicto y me impulsa a confrontarlo en vías de superación. Así lo expresa el Documento de "Justicia" en Medellín: " . . . todos los sectores de la sociedad, pero en este caso, principalmente el sector económico-social, deberán superar, por la justicia y fraternidad, los antagonismos, para convertirse en agentes del desarrollo nacional y continental" (14).

Este esfuerzo por superar las injusticias, los antagonismos, mediante un proyecto histórico que genere condiciones óptimas de vida, sin embargo, en la teología "oficial" brilla por su ausencia. Por el contrario, el concepto de "reconciliación" que desde el punto de vista cristiano se presenta como utopía a alcanzar en la conceptualización de la teología dominante o en la teología de la muerte se presenta como una realidad que se puede alcanzar sin mediación histórica. Una "reconciliación" por encima de las conflictividades de los factores reales y objetivos de inconciliación. Así pues, dentro de esta línea teológica,

mágicamente se puede llegar a la conciliación entre los "condenados a muerte", por no tener acceso eficaz a los medios de la vida, con los que sí disponen y controlan los medios básicos de la vida. Es decir, entre explotados y explotadores, sin un proyecto histórico que crea condiciones objetivas de reconciliación. Por lo mismo, el concepto se constituye en ideología justificadora del sistema que condena a muerte a millones de seres humanos (15).

¿Cómo puede proclamarse reconciliación dentro de un sistema estructural que posibilita al máximo el desarrollo (vida) de unos pocos y cercena las potencialidades (vida) de la mayorías? , ¿cómo hablar históricamente de reconciliación, cuando las estructuras económicas, sociales, políticas y religiosas, condicionan las crecientes potencialidades de la vida de las mayorías? , i.e. el acceso a la propiedad, al trabajo, a la alimentación, a la educación, etc. Elementos que condicionan y limitan el desarrollo de la vida (16).

Evangelización y Derechos Humanos en la Teología "Oficial-Dominante"

Podríamos preguntarnos, ¿quién está en contra de los derechos humanos si todos parecen defenderlos? Acaso, ¿es casual que el Presidente de la principal potencia capitalista mundial enfocara su "vocación misionera" hacia la proclamación de los Derechos Humanos? (17). Pero este mismo hecho, en buena medida está condicionando a la mayor parte de los gobiernos, grupos políticos, incluso instituciones culturales y religiosas representantes o asociadas explícita o implícitamente de los grandes capitalistas, que, también se lanzan a la proclama sobre los Derechos Humanos. Claro está que se trata de los derechos humanos liberales.

"Todo ello revela que es posible plantear una defensa de los derechos humanos —sobre todo en el plano verbal y propagandístico— que se refiera sólo a los casos más extremos de represión violenta: esa defensa no es contradictoria, por tanto, con los intereses básicos de los sectores y grupos que imponen y aprovechan las organizaciones económicas y políticas vigentes en nuestros países, cuyo carácter inhumano y represivo globalmente, tienen que seguir siendo señalado y combatido" (18).

Hugo Assmann dice: "Vivimos en un mundode violencia y, por lo tanto, de violaciones constantes de los derechos ideales del hombre en una humanidad 'nueva' e 'ideal', que no existe. Y para colmo, aquella minoría de la humanidad que busca mantener el control sobre un 'orden' internacional 'que funcione', se arroga la petulancia de cobrarles a las víctimas de su sistema violentador de la vida, que respeten, como de-

recho, los ideales cuyo funcionamiento, práctico y real, les ha sido impedido sistemáticamente" (. . .).

La prédica moralista, que se limita a denunciar los "excesos lamentables", puede incluso servir, como ideología de apoyo, para que el sistema de violencia estructural encuentre nuevas formas para equilibrar su "reordenamiento funcionante" (19).

Pero no nos engañemos, no es simplemente una retórica moralista. Es importante discernir la trampa que viene detrás y, como bien dice Juan L. Segundo: " . . . embarcarse ingenuamente en la campaña de Carter por los derechos humanos, significa adherirse a las reglas del juego del capitalismo internacional" (20).

Y para nadie es desconocido la gran cantidad de declaraciones eclesiásticas también a favor de los derechos humanos en general. Y esto no es malo, por el contrario, en cierto modo es un avance. Pero, lamentablemente en la teología "oficial", la evangelización ha sido relacionado con esos derechos humanos liberales y, como dice J.L. Segundo, se ha caído ingenuamente o quizás racionalmente. Veamos la expresión de uno de los pensadores que dice:

> "Al menos donde no reina la dictadura reaccionaria, el mundo que se inspira en el modelo occidental *mantiene vivos los valores de libertad,* que los hombres aprecian tanto más cuanto más desligados están de las necesidades elementales. *Los derechos de la persona* no son siempre reconocidos, pero están definidos y su violación suscita la reprobación y provoca manifestaciones públicas. Las libertades son a menudo limitadas por las intervenciones de los potentados o de los partidos de poder: libertad de prensa, de opinión, de asociación. Es necesario tal vez haber estado privado de estos derechos para saber apreciar su valor y reconocer su realidad relativa" (21).

Es obvio que en el referido texto y en otros pronunciamientos aún mejor desarrollados de la teología oficial, constatamos un recurso mucho más explícito y frecuente a la naturaleza humana intemporal que al contenido del evangelio. Es decir, los pronunciamientos fueron acercándose a los ideales contenidos en la declaración de los derechos humanos. Y es entonces cuando podemos encontrar en los pronunciamientos las señales de una enorme contradicción, por cuanto "predican el cumplimiento de los ideales impedidos de la vida" (22).

Pues, si no es un pronunciamiento religioso que apoye al sistema o ayude a presentar la nueva "cara humana" del Imperialismo, entonces es la búsqueda de la construcción de un proyecto propio.

Veamos otro pronunciamiento al respecto:

"¿Dónde están los cristianos que recibieron la misión de recrear el mundo que Dios les entregó? ¿Hay o no posibilidad de crear otros modelos distintos de los que actualmente están vigentes? Modelos que, por un lado, consiguen salvar al hombre íntegro y a todos los hombres y, por otro, no extraer de su convivencia los derechos fundamentales de la persona humana: derecho de practicar la religión, de utilizar su libertad general, de poseer aquellos bienes que no deben faltar a la familia; y, en fin, el derecho de vivir con dignidad moral, religiosa, social y económica" (23).

El reformismo cristiano aparece como una nueva versión del mesianismo político. Supone que los cristianos son elegidos para construir la historia sin pasar por rupturas ni conflictos: reconciliación sin conversión. Hay que pasar con Jesús, por la conflictividad de la muerte-resurrección.

Una "reconciliación sin conversión" fortalece y alimenta los mitos que fueron interiorizados masivamente, i.e. hay que hacer el "bien" decidido por los años y señores del sistema de deshumanización (sumisión) y rechazar el "mal" (cambio, revolución, conflictividad; vida) que gesta el proyecto histórico latinoamericano de las mayorías.

TEOLOGIA DE LA LIBERACION: CONVERSION COMO AFIRMACION DE LA VIDA

En líneas arriba habíamos dicho que la "conversión" es la afirmación de la vida. Pues ahora queremos profundizar más este aspecto. "La orientación de la teología de la vida es la afirmación de la esperanza humana en todas sus formas (. . .) La teología de la vida afirma a Dios como la garantía de la posibilidad de realizar la utopía humana más allá de los límites de la factibilidad del hombre (. . .) La teología de la Liberación es teología del cuerpo liberado por la satisfacción de las necesidades y sus goces, y por esto es teología de la vida" (24).

En la teología de la vida, la "conversión" es un salto procesual de una situación de deshumanización y marginación. Es decir, de la situación de muerte a una nueva situación de realización, de humanización, es decir, de vida. "La vida se define fundamentalmente por su capacidad creciente para integrar al mundo del hombre todas las potencialidades

de la naturaleza. Vivir es ensanchar el mundo humano y, por esa razón es una conquista sobre lo inanimado y lo inerte. El derecho a la vida no se limita al derecho de sobrevivir, sino se afirma como derecho de vivir en plenitud, al máximo, sabiéndose de antemano que ese máximo es siempre más ambicioso" (25).

Pero ese salto cualitativo no es mágico, no viene "empaquetado del cielo", sino que se presenta como conflicto y como ruptura. Como vimos en el caso de la Parábola del "Hijo Pródigo", éste entra en conflicto y rompe con su antiguo status de miseria, de hambre y de soledad. Y sólo a partir de esa ruptura le es posibilitado el "perdón" y la "reconciliación" con el Padre. Entonces, "conversión" significa romper las alianzas con la estructura de poder que genera y mantiene la situación de muerte; a fin de que no siga explotando más (cp. Lc. 3:11-14).

Entonces, la vida dentro de esa nueva situación se "hace más exigente, en la medida en que se amplían sus fronteras. Cualquier definición estrecha es, por esa misma razón, un ataque contra ella, un intento por circunscribirla y limitarla. El "dominad la tierra" (del génesis) adquiere aquí plena significación" (26).

Además, la "conversión" no sólo es ruptura, también es conflicto y lucha. La "conversión" no es un hecho estático ni acabado. En el contexto neotestamentario siempre se presenta como un proceso continuo, proceso en el que se está ocupado para mantener la salvación, la salud. El mantener el estado de salud es una constante vigilancia y lucha contra todo elemento que tienda a destruir la salud. Esto implica acciones de ofensiva y solidaridad por la salud de quienes la sociedad enferma física y psíquicamente.

Finalmente, ese salto cualitativo es un salto corporativo y social. La realización de la vida humana es social, comunitaria. Esto significa que la "conversión" es solidaria y de compromiso global. Es una "conversión" al prójimo y por tanto a Dios. G. Gutiérrez dice: "Si la humanidad, si cada hombre es templo vivo de Dios, a Dios lo encontramos en el encuentro con los hombres, en el compromiso con el devenir histórico de la humanidad" (27).

O como dice también H. Assmann: "conversión" es la mudanza de la historia a través de tomar en serio a sus hermanos . . . La conversión al Reino de Dios *quod instat*, que es inmediato e histórico sin perder su tensión hacia lo definitivo, tiene que materializarse en la conversión al proceso histórico humano" (28).

Por lo mismo, la "conversión" comienza, pues, con la experiencia de cómo el hambre, la miseria, la represión y la explotación estan

matando no sólo a individuos, sino que aplasta masas y clases sociales, al pueblo en su conjunto y en todas las dimensiones de su vida.

Vivir la "conversión" como solidaridad, es forjar la unidad de los oprimidos, construir la causa común a partir de gestos y palabras de los diferentes sectores del pueblo, particularmente recuperando a los creyentes que han sido desclasados. Así, hay que crear "unidad" y "reconciliación" en el mundo oprimido. Sólo acciones concretas posibilitan ese hacerse pueblo, y sólo el pueblo organizado lleva a cabo y con eficacia la solidaridad. Esto es construir el pueblo de los oprimidos (Ex. 6:7).

La "conversión" como afirmación de vida por la solidaridad, implica, además, un doble trabajo: a nivel de conciencia y a nivel de acciones concretas organizadas. Solidarios al despertar conciencia de pueblo y de clase oprimida, y solidaridad al desarrollar y/u organizar y conducir acciones concretas de pueblo y de clase explotada.

A veces, esta solidaridad implica cambiar estilos y formas de vida, a fin de compartir la existencia cotidiana de los orpimidos. También implica reconocer y encarar, más allá de situaciones personales, la deshumanización colectiva. Esto es "convertirse" al prójimo (Lc. 10:3).

"Conversión", pues, es romper con complicidades colectivas (políticas) y personales (espirituales). Esta ruptura política y espiritual es la presencia de la resurrección, la pascua de la liberación, la experiencia de la vida nueva según el Espíritu.

De este modo, no sólo nos convertimos al Cristo maltratado, como pueblo sufriente y despreciado por los poderosos, sino que también al poder de la resurrección, que es poder de liberación y vivificación de los "'destinados" a morir (por la violencia institucionalizada), y convertirse al Cristo resucitado es convertirse a la vida.

Quedarnos en la solidaridad con el pueblo oprimido, sufriente y torturado, es quedarnos con el Cristo crucificado. Y quedarse solamente con el Cristo crucificado es quedarse con la muerte. Hay que dar el paso al campo de las propuestas organizadas como alternativa, hay que entrar de lleno a la construcción del proyecto histórico, hay que humillarse ante la sabiduría del pueblo que lucha por apropiarse del don de Dios, que es la vida, y esto es encontrarse con el Cristo resucitado.

Esto quiere decir que aun con un lenguaje liberado y clarividencia ideológica y política; si no pasamos al plano proposicional es posible seguir haciendo, a nombre de la vida, teología de la muerte. Hacer

teología de la vida es de una vez por todas entrar al plano de construcción, entrar al campo de la ofensiva, entrar en proyectos concretos que generan vida, y participar plenamente de la vida cotidiana del pobre.

Hablando políticamente, esto significa que hay que materializar la corriente ideológica de liberación. Es decir, dar institucionalidad a la ideología popular. Digámoslo claramente. O somos capaces, desde el mundo subdesarrollado, de imponer una institucionalidad alternativa, mediante la preservación y/o transformación de cuanto hay que restablecer en la institucionalidad tradicional, o será la "ley de la selva la que impere". Esto pues, más que nada es tarea y responsabilidad de los pueblos mismos, de sus organizaciones auténticas" y no menos de sus intelectuales orgánicos (29).

La lucha ideológica hay que ubicarla en el contexto concreto de la lucha de clases, de lo contrario corremos el riesgo de ser ideologizados por la fe burguesa. Ubicarse en la lucha de clases significa asumir voluntad de dirección y participación en la construcción del proyecto del pueblo.

Dicho de otro modo, convertirnos al pueblo que sufre, no sólo es asumir el ministerio de desideologización, de destrucción y denuncia; también nos exige un ministerio de construcción, de edificación, lo cual exige creatividad participativa.

Hablando pastoralmente, no es de extrañar que el rechazo de las formas religiosas tradicionales, en cuanto son expresión de una cultura dominante y alienante, crea un vacío en la experiencia de muchos cristianos que han optado por el proyecto histórico del pueblo.

Sin embargo, esta negación de reproducir una religiosidad alienante, es la condición inevitable para poder descubrir, a partir de una praxis, nuevas formas y símbolos para celebrar y expresar la fe en el proceso de acciones liberadoras del Espíritu de Cristo, y nuevos ministerios en la pastoral.

Asumir y hacer propio los intereses de los desposeídos, solidarizarse con ellos producen gérmenes de una nueva manera de expresión de la fe y vivencia comunitaria. En esta perspectiva consideramos importante señalar ciertas características que ya vienen perfilándose y que requieren llevar más allá:

1.- *Iglesia popular.* No basta tener conciencia de pueblo, de clase. Se siente cada vez, con mayor urgencia, la necesidad de elaboración de la eclesiología latinoamericana, y que ésta sea conformada preferentemente por los miembros mismos de las clases populares, destinatarios

por excelencia de la Buena Nueva. Pero la dinámica misma de su compromiso clasista y de su fe los lleva a imponerse como tarea la construcción de la Iglesia Latinoamericana donde el Evangelio recobre toda su fuerza liberadora.

2.- *Nuevas expresiones de la fe.* En este campo no podemos definir a-priori las nuevas expresiones de la fe ni el contenido de "lo cristiano". Atestiguamos ya desde la praxis, que van gestándose nuevos valores, como solidaridad, esperanza, alegría, etc. Hay una nueva sensibilidad que se presta a celebrar el compromiso histórico. Esta celebración de las mínimas y pequeñas victorias en la lucha liberadora es pues, el primer paso hacia una nueva liturgia. Tal liturgia, cuya novedad de la forma y contenido depende de la calidad del compromiso y la creatividad de los cristianos, dista mucho de la liturgia a-histórica que celebra la muerte.

3.- *Re-lectura de la Biblia.* A la luz de los puntos mencionados, también se plantea la exigencia de avanzar en este renglón. La relectura de los testimonios escritos de las acciones liberadoras de Dios, a partir de la lucha de clases, no significa una instrumentalización indebida de ella, sino que dicha situación crea condiciones óptimas para la aprehensión de la verdad. En este sentido, la teología de la liberación, como teología de la vida, está generando un eje-categorial hermenéutico sólido para la relectura. Y nos damos cuenta que mucho queda por estudiar al respecto.

4.- *Nuevos ministerios del pueblo.* En la construcción de la eclesiología latinoamericana, incrustada en la praxis liberadora, vislumbramos un nuevo ministerio profético del pueblo que nace a partir de su vivencia concreta. También, en este rápido punteo, constatamos el surgimiento de un nuevo liderazgo que no se considera como depositario de la verdad, sino fruto de la solidaridad grupal de todos aquellos que han optado por el proyecto histórico de los desposeídos. El pueblo, sobre todo cuando la represión se agudiza, espera también el servicio de un nuevo diaconado, ya no concebido en términos paternalistas ni asistencialistas, sino como un servicio solidario como exigencia y necesidad de una práctica liberadora (30).

Evangelización y Derechos Humanos en la Teología de la Vida

La defensa de los derechos humanos en la teología dominante es la defensa de los derechos ideales imposibilitados del hombre. Derechos ideales construidos a base de categorías de la ideología jurídica-burguesa. Por lo tanto, la defensa de tales derechos es la defensa de los principios y aspiraciones del sistema de dominación. Además, es contra-

dictorio al mensaje cristiano.

En el tratamiento de los derechos humanos, la teología de la vida hace una distinción básica entre los derechos fundamentales y derechos no fundamentales. El derecho fundamental es el derecho a la vida, vida entendida en su concepto más amplio: *vida plena*. Por lo mismo, asumir la tarea de la defensa de los derechos de la vida, en el contexto latinoamericano, es asumir la defensa de los derechos del pobre, derecho de las mayorías. Sólo así, desde el "reverso de la historia", podemos hablar en un lenguaje concreto e histórico. De lo contrario, el tratamiento de los derechos humanos será abstracto, a-histórico.

Para la teología de la vida, los derechos humanos se sitúan dentro de una situación histórico-concreta. Esta situación se describe como la carencia de la vida, la desocupación, la tortura, la desnutrición, marginación cultural y económica de las mayorías. Es decir, una situación donde las posibilidades de sobrevivir (y eso ya es muerte) son pequeñas para la mayoría, y las de ensanchar las oportunidades de la vida se reducen a unos pocos. A partir de esa realidad se define los derechos humanos como los derechos de las mayorías, o, el derecho de las mayorías como los derechos humanos.

Ya dijimos que la evangelización es un acontecimiento histórico. No es la proclamación de una idea, ni una doctrina. "Evangelizar, anunciar a Cristo, es fundamentalmente descubrirlo ya presente en las aspiraciones de los pueblos por la justicia y la solidaridad. Cristo nos convoca desde los otros porque nos convoca a convivir una filiación común a todos esos otros" (31). Es más, en el fondo es el mensaje joánico: encuentra a Dios el que se encuentra con el otro.

Ahora bien, si por "evangelizar" entendemos algo más que el mero anuncio verbal de la liberación en Jesucristo, a saber, hacerla real en la vida de los hombres, la promoción de los derechos de las mayorías es intrínseca a la evangelización (32).

"La evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpretación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre. Precisamente por esto la evangelización lleva consigo un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los derechos y los deberes de toda persona humana, sobre la vida familiar, sin la cual apenas es posible el progreso personal, sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el desarrollo; un mensaje especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación" (33).

Aunque esta declaración (de la Evangelii Nuntiandi) es muy genérica, sin embargo ya insinúa concretamente la relación entre evangelización y derechos de los marginados.

Aquí pues se abren nuevas perspectivas para construir una teoría de los derechos de las mayorías. Desde luego, no habrá de ser una doctrina, sino una teoría para una praxis que haga verdad efectiva la dignidad de la persona en una nueva sociedad (34).

En tanto que el lema de los derechos humanos viene a ser uno de los puntos convergentes en el mundo de hoy, de suma importancia para que podamos tener claro la nueva "ofensiva ideológica" y la "búsqueda de una cara humana" para el imperialismo, mediante la "proclamación" de los "derechos humanos" liberales, sin embargo, para los millones de seres humanos que claman, y para la teología de la vida, el "derecho humano" básico es el "derecho a la vida humana". Por consiguiente, el más "profundo sentido de la violación a los derechos formales es la batalla por reprimir esta gran masa que clama por su "derecho" a los medios de vida" (35).

En este punto la enseñanza bíblica y la coyuntura histórica convergen para darle una nueva dimensión a la misión de la iglesia. La defensa de la vida humana de los "pequeños" es el significado y contenido de la preocupación de la iglesia por los "derechos humanos" (36).

La "buena nueva" del Evangelio tiene sentido precisamente porque quiere transformar toda la vida del hombre, incluyendo sus dimensiones económicas, sociales, políticas y religiosas.

Por lo tanto, acoger al pobre es acoger a Dios (Mt. 25). Rechazar y oprimir al pobre equivale a quebrar la alianza con Dios.

El derecho a la vida de las mayorías es don de Dios. Los derechos del pobre son derechos de Dios porque es don del Señor a sus *anawin,* sus preferidos. Uno de esos derechos del pobre es el don de la resurrección, es decir, el don de la victoria final sobre la muerte; el pobre tiene derecho a no morir porque Dios le ha hecho este don de la resurrección en su propio Hijo, Jesucristo (37).

Dios es liberador y redentor, por tanto, garante de aquellos a quienes el mundo no reconoce o respeta sus derechos (cp. Proverbios 22:22-23; 23:10-11).

De ahí, que el pobre no puede dejar de defender sus derechos y de combatir por ellos sin ser infiel a su destino histórico como pueblo y sin comprometer su vocación cristiana como pueblo elegido.

La defensa de esos dones, la lucha por los derechos son contenido básico de la "buena nueva". El derecho a la vida, expresado en la resurrección de Jesús, es el derecho del pueblo sobre su Dios, derecho a exigirle que se manifieste, que ejerza su poder, que revele su amor, que le haga justicia, que se muestre vivo.

Por eso Dios responde con la resurrección de Jesucristo, su Hijo, como una acción de venganza divina contra todo lo que atente ese don de la vida de las mayorías: huestes y potestades de este mundo que generan el hambre, la desocupación, la miseria, el amedrentamiento, la tortura y cualquier otra forma de violencia represiva, generadora de la muerte. La venganza de Dios en la resurrección no es "matar" sino "sacar de la muerte", dando vida a quienes les fue negada por la sociedad injusta. Esta "venganza de Dios" desarma para siempre a quienes pretenden acallar al débil matándolo, o frenando la causa de los pobres quitándoles la vida (38).

Por consiguiente, para los cristianos que buscan avanzar en la historia, hacia la construcción del Reino de Dios, sobre las bases de justicia, y por tanto de un nuevo orden social que lo posibilite, es imposible predicar la "buena nueva", es decir, evangelizar sin proclamar la defensa de los derechos del pobre, en el anuncio y en la acción.

Así pues, en la medida que esos derechos humanos sean violados porque así lo piden las reglas del juego que dominan las relaciones entre los pueblos, razas y clases sociales, la denuncia no debe dirigirse tanto hacia esas violaciones (so pena de descalificar a los débiles y oprimidos), como hacia las estructuras que provocan esas violaciones de manera sistemática.

"Solamente esta denuncia es evangélica, es buena noticia, y esto exige el coraje de optar, sin seguridades divinas, por aquellos sistemas de convivencia social —nacionales e internacionales— donde esas violaciones, aunque se produzcan, ya no sean necesarias o por lo menos no lo son con la misma férrea necesidad" (39).

NOTAS

(1) Jon Sobrino, "Evangelización e iglesia en América Latina", en "Carpeta de trabajo del Encuentro de Científicos Sociales y Teólogos", San José, 1978, (polg.).

(2) "Evangelii Nuntiandi" (E.N.), no. 14.

(3) En esta parte, básicamente trabajaremos con el planteamiento que hace J.L. Segundo en "Derechos humanos, evangelización e ideología" en H. Assmann, et. al., *Carter y la Lógica del Imperialismo,* col *DEI,* San José: EDUCA, 1978, pp. 339.

(4) Ejemplo muy ilustrativo de esto son las diferentes interpretaciones y aplicaciones de las "Bienaventuranzas", sobre todo en Mateo y Lucas. Véase al respecto el comentario de J.L. Segundo en *Ibid.*

(5) Eduardo F. Pironio, "Reflexiones en torno a la reconciliación" en *Conflicto Social y compromiso cristiano en América Latina,* Bogotá: CELAM, 1976, p. 23.

(6) Alfonso L. Trujillo, "La conflictualidad, el compromiso cristiano y la reconciliación" en *Conflicto Social y compromiso . . . ,* p. 16.

(7) Eduardo F. Pironio, *Op. Cit.,* p. 24.

(8) *Ibid.*

(9) "Iglesia y democracia en América Latina" en "Carpeta de trabajo del "Encuentro de Científicos Sociales y teólogos", San José, 21-25 feb., 1978, mim. p. 5-6.

(10) Cp. Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte,* Col. *DEI,* San José: EDUCA, 1977, pasim.

(11) Véase la amplia exposición de las causas que generan la muerte masiva en Luis Alberto Gómez de Souza, "La dimensión social del derecho a la vida" en H. Assmann, *Carter y la . . ., pp. 357-360.*

(12) Alfonso L. Trujillo, Op. Cit., p. 12.

(13) Documentos de Medellín, "Justicia", n., 3.

(14) *Ibid,* n., 14.

(15) Juan L. Segundo, "Conversión y reconciliación en la teología de la Liberación" en *Selecciones de Teología,* (oct., 1976), No. 60 pp. 263-275.

(16) Luis Alberto Gómez, *Op. Cit.,* pp. 356-359.

(17) Véase una documentación amplia y actual al respecto en Hugo Assmann, et., *Op. Cit.,* pp. 195-475.

(18) "¿Cuáles derechos humanos? " en *Páginas* (Set., 1977), No. 11-12, p. 18.

(19) Hugo Assmann, "El tercer mundo comienza a crear un lenguaje alternativo sobre los derechos humanos" en *Carter y la lógica . . .* p. 453.

(20) J.L. Segundo, "Derechos humanos, evangelización e ideología" en H. Assmann, et. al., *Op. Cit.,* p. 352.

(21) Pierre Bigó, *La iglesia y el tercer mundo,* Salamanca: Sígueme, 1976, p. 204.

(22) H. Assmann, *Op. Cit.,* p.453.

(23) Card. Avelar Brandao Vilela, "La iglesia brasileña frente a la evangelización" en *Evangelización desafío de la iglesia,* CELAM, 1976, p. 381.

(24) Franz J. Hinkelammert, *Op. Cit.,* p. 195

(25) H. Assmann, *Op. Cit.,* p.355.

(26) *Ibid.*

(27) G. Gutiérrez, *Teología de la liberación,* Salamanca: Sígueme, 1973, p. 251ss.

(28) H. Assmann, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos,* Uruguay: Tierra Nueva, 1971, pp. 154-155.

(29) H. Assmann, et al., *Carter y . . .,* p. 463.

(30) Véase al respecto el excelente trabajo de Ronaldo Muñoz, *Solidaridad Liberadora: Misión de Iglesia,* Vicaría de la Solidaridad, Santiago, 1977, pasim.

(31) "Trabajo evangelizador, cultura popular y opción de clase" en *Páginas,* No. 13 (Dic., 1977), pp. 13ss.

(32) H. Assmann, *Carter y la lógica. . .,* p. 379.

(33) E.N., n. 29.

(34) José Aldunate SJ. "La iglesia y los derechos humanos" en H. Assmann, *Carter y . . .,* p. 379.

(35) José M. Bonino, "Los derechos humanos, ¿de quiénes? " en H. Assmann, ed., *Carter y la lógica . . .,* p. 338.

(36) *Ibid.*

(37) Hugo Echegaray, "Derechos del pobre y derechos de Dios" en Carpeta de Trabajo del Encuentro, mime.

(38) *Ibid.*

(39) J.L. Segundo, *Op. Cit.,* p. 353.

EL APOCALIPSIS Y EL IMPERIALISMO

Juan Stam B.

El vidente de Patmos escribe el Apocalipsis bajo circunstancias muy concretas y dentro de un contexto muy específico: *el imperialismo romano,* impuesto y mantenido por el poder político, militar y económico, y sacralizado por la "religión oficial" de la sociedad (1). De hecho, es totalmente imposible entender el libro sin la referencia constante a esta realidad histórica. Es de suponerse que un libro escrito en el contexto doloroso del imperialismo debe tener un mensaje muy pertinente para los países del tercer mundo en el día de hoy.

Probablemente Juan escribió Apocalipsis hacia fines del reinado de Domiciano (81-96 d.C.), cuando se acentuaba el culto al emperador como "Dominus ac Deus noster" (2) y comenzaba, aunque esporádicamente, la persecución de los cristianos. El culto al emperador siempre prosperaba más en las provincias orientales, y en tiempos de Domiciano Efeso (donde residía Juan) era el máximo centro del culto imperial en Asia. El famoso templo de Diana iba perdiendo importancia, y el nuevo templo al emperador, con una efigie de Domiciano, dominaba toda la vida religiosa bajo la dirección del Asiarca, el "Sumo Sacerdote de Asia" (3). Esta situación político-religiosa será, según la fecha que tradicionalmente se asigna a Apoc., el contexto histórico específico del libro (4).

William Barclay ha observado que "en el fondo de Apocalipsis arde un odio candente contra el imperio romano" (5). El estado se había vuelto demoníaco, y el autor lanza su ataque contra el sistema imperialista en todas sus dimensiones. Su "extraordinaria revelación no es sino la respuesta del Cristo divino a la declaración de guerra del emperador" y "una refutación apostólica contra la manifestación del emperador-dios en Roma" (6). Detrás del emperador, Juan ve al gran Monstruo diabólico, y detrás de Roma ve todas las capitales ("Babilonias") de todos los imperialismos demoníacos de todos los tiempos: "la Bestia que sale del abismo . . . representa al mismo tiempo todo imperio terreno de cualquier tiempo que tome la forma de fuerza totalitaria" (7). Apocalipsis, en otras palabras, es un tratado anti-imperialista.

1. APOCALIPSIS Y LAS ESTRUCTURAS POLITICAS DEL IMPERIO ROMANO

Jesucristo se introduce por primera vez en Apocalipsis como "el testigo fiel, el primogénito de los muertos, y *el soberano de los reyes de la tierra"* (1.5 RV) (8). Esto corresponde a la expresión paulina, de que el Crucificado y Resucitado se ha sentado a la diestra del Padre, detentor de toda *exousía,* "sobre todo principado y autoridad y poder y señorío" (9). Según 1.8, Jesucristo es también el *pantokrátor,* "el Señor del Universo" (VPL), o literalmente "el que todo lo gobierna" (10). Al final del libro, dos pasajes recalcan que él es "Rey de reyes y Señor de señores" (17.14, 19.16, cf. 15.3 griego).

La frase "los reyes de la tierra" es típica de Apocalipsis, indicando claramente que estos pasajes se refieren a reyes históricos humanos, de naciones súbditas dentro del imperio romano. Humanamente hablando, visto con realismo histórico, todo indicaba que el "Soberano" *(princeps)* de ellos era el emperador, y no Jesús. De hecho, en todos los demás pasajes excepto 21.24, "los reyes de la tierra" aparecen siempre bajo el dominio diabólico del imperio (6.15, 16.13s, 17.2,18, 18.3,9, 19.19), pues han fornicado con la gran ramera y han dejado que "espíritus de demonios" los incitasen a la guerra contra el Todopoderoso y el Cordero. En las circunstancias "reales" que rodeaban a Juan, ningún "rey de la tierra" de hecho se sometía a Cristo como Soberano, sino todos parecían unirse poderosamente contra el pueblo del Señor. Sólo el ojo de la fe y su visión escatológica le permitía creer lo totalmente increíble, que el Crucificado es "el Soberano de los reyes de la tierra" (11).

Todo el sistema político del imperio es, para Juan, una triste parodia diabólica del auténtico gobierno de Dios. En el Reino verdadero del Señor, "el que está sentado sobre el trono" delega autoridad y poder a los 24 ancianos sentados sobre los 24 tronos, y éstos a su vez no cesan, día y noche, de postrarse ante Dios, adorarle a El, y colocar ante sus pies las coronas que El les ha dado (Apoc. 4). Parecidamente, el dragón (Satanás, 12.9) le otorga a la Bestia "su poder y su trono, y grande autoridad" (13.2), o como lo traduce VPL, "el Monstruo le entregó su propio poder y su trono, son un imperio inmenso". Cf. Lc. 4.6, Jn. 12.31. La primera Bestia a su vez delega su autoridad a la segunda Bestia, que es el Falso Profeta (16.13), para que todo el mundo adore a la Bestia (13.12) y al dragón (13.4-8). De las bocas de esta "trinidad malvada" proceden espíritus inmundos, en forma de ranas, que seducen a los reyes de la tierra a fornicar con la ramera y luchar contra el Cordero (16.13s, 17.2,18, 19.19). También los "diez cuernos", que son reyes futuros de las provincias del imperio, recibirán

poder (17.12,17) y unánimes entregarán ese "poder y autoridad" a la Bestia para pelear contra el Señor (17.12-14). Pero estos diez reyes del Imperio, sobre el cual anda montada la ramera, llegarán a aborrecerla, la dejarán desolada y desnuda, devorarán su carne y la quemarán con fuego (17.16), cuando los pueblos del oriente se vuelven contra la ciudad capital.

Todo esto es una burda parodia, a fin de cuentas ridícula, del Reino de Dios, una copia fraudulenta del imperio eterno del Señor. Desde Patmos, Juan se atreve a reírse de las potencias romanas e imperiales. El sabe, con entera seguridad, que nada de nuestra historia se escapa de la soberanía del Todopoderoso, sino al contrario todo va cumpliendo la Palabra de El (17.17). La rebeldía de los reyes contra su verdadero Soberano, y su contubernio con los poderes de las tinieblas, les lleva hacia la ruina segura (6.12-17, 16.19, 17.14-19.8). Cuando llega el "Rey de reyes y Señor de señores" (19.16), sufrirán una derrota aplastante y terminarán siendo — ¡nada menos! — banquetes de buitres:

También vi a un ángel que estaba de pie en el sol.
Gritó con voz potente a todas las aves de rapiña
que vuelan por el cielo:
Vengan acá, al banquete que les ofrece Dios.
Vengan a devorar carne de reyes,
y de generales y de valientes,
vengan a devorar al soldado y a su caballo. . .
Y todas las aves se pudieron hartar con sus carnes.

Apoc. 19.17s, 21, VPL.

En cambio, el desenlace final demostrará a las claras lo que ahora se ve por la fe, que "el Cordero les vencerá, porque él es Señor de señores y Rey de reyes" (17.14). Al que es "el soberano de los reyes de la tierra" pertenecen "gloria e imperio por los siglos de los siglos" (1.5s). El Cordero es "digno de tomar el poder, la riqueza, la sabiduría, la fortaleza, la honra, la gloria y la alabanza" (5.12). Al final de la lucha, cuando él haya "tomado su gran poder y haya reinado", entonces, "el reino del mundo habrá venido a ser de nuestro Señor y de su Cristo, y él reinará por los siglos de los siglos" (11.15-17 griego; cf. 12.10-12). Los que son fieles al Cordero "reinarán sobre la tierra" con él (5.10. griego; cf. 2.26s, 20.4,6, 22.5), y "los reyes de la tierra traerán su gloria y honor" a la nueva Jerusalén del Señor (21.24, cf. 15.4).

Esta misma teología del poder político aparece en la visión del trono y del Cordero en los capítulos 4 y 5. Según Stauffer, el trono de Domiciano fue objeto de gran veneración: en monedas, relieves, y múltiples ceremonias se representaba como "el trono de las divini-

dades" (el emperador flanqueado por ángeles y deidades) y "la sede de los dioses". Aun cuando estaba vacante, se trataba con reverencia divina, como si fuera altar (12). Pero Juan sabe que el único trono verdadero y duradero es el "Trono de Dios y del Cordero" (22.1), y que todo trono terrestre y toda autoridad política son derivados de ese único trono central, son delegados por Dios en torno a su divino trono, y han de rendir honor y lealtad a él (4.10ss, cf. Rom. 13:1-7). Frente al trono los redimidos victoriosos entonarán al fin "el cántico de Moisés y del Cordero":

Grandes y maravillosas son tus obras,
Señor y Dios,
Señor del Universo.
Justicia y Verdad guían tus pasos,
oh Rey de las naciones.
¡Señor! ¿Quién no daría honor
y gloria a tu nombre?
Porque tu sólo eres santo,
y las naciones todas vendrán
y se postrarán ante ti,
pues ahora han visto tus fallos.

Apoc. 15.3s, VPL.

2. APOCALIPSIS Y LAS ESTRUCTURAS ECONOMICAS DEL IMPERIO ROMANO

El imperio romano fue el primero en dominar todo el mundo Mediterráneo, desde Inglaterra (y las costas occidentales de Europa) hasta el mar Caspio y las fronteras de los partos. La historia humana jamás había bisto un bloque económico y comercial tan inmenso, ni ciudad alguna había cosechado los beneficios materiales del imperialismo como lo hizo Roma. El botín de los triunfos militares, las valiosas obras de arte de Grecia, Egipto y otros países conquistados, y los constantes tributos de las colonias y provincias, tanto en dinero como en productos, todos fluían hacia Roma para llenar de riqueza y lujo a la ciudad capital. Floreció un amplísimo comercio, también en beneficio mayormente de la Urbe (y las minorías privilegiadas del Orbe) (13). El Talmud conserva un dicho popular: "al mundo bajaron diez medidas de riqueza, y Roma se quedó con nueve (14).

Pero toda esa riqueza tampoco se administró ni sabia ni equitativamente, sino en multiplicar exorbitantemente los lujos de los aventaja-

dos. La excesiva corrupción del sistema de recaudación de impuestos ha dejado un recuerdo en los evangelios, donde "publicano" es sinónimo de pecador y ladrón. El oficio político se explotaba como trampolín hacia la ventaja económica y social. Todo el sistema de defensa, a lo largo y ancho del vasto imperio, produjo una especie de "complejo militar-comercial", con sus lucrativísimos "contratos militares" para proveer a los ejércitos de alimentación, uniformes, armas, caballos, diversión y demás necesidades y placeres.

El libro de Apocalipsis presenta todo un cuadro de esta situación, fiel a la realidad histórica donde el imperialismo político-militar es siempre inseparable del imperialismo económico-comercial (cf. Isa. 23.8 RV). Es bien reconocido que el autor habla del culto al emperador y de la persecución de los cristianos. Pero de ninguna manera se preocupa sólo por esas realidades que afectaban directamente a la iglesia y su misión; se preocupa por "el Reino de Dios y su justicia", y ubica la iglesia y su misión en medio de todo el contexto material e histórico y socio-económico del imperio romano. Todo el libro da testimonio de eso. Sólo el capítulo 18 bastaría para demostrarlo. Apenas podremos exponer algunos pasajes al respecto.

2.1 *El caballo negro* (6.5,6). El tercer caballo, de color negro, es obviamente de carácter económico. Su jinete lleva una balanza, símbolo de la vida comercial. Según el Antiguo Testamento, el vender pan por peso puede significar también gran escasez y el correspondiente racionamiento (15). Después una voz anuncia los precios, y son precios de espanto: "Un quénice de trigo por un denario, y tres quénices de cebada por un denario" (6.6). La voz procede "de en medio de los cuatro seres vivientes" (el orden creado de la vida consciente); no parece ser ni un ángel ni uno de los cuatro seres vivientes. Se deja intencionalmente ambiguo, pero parece representar algo así como "la voz del comercio" o las fuerzas económicas personificadas.

El denario era sueldo de jornalero por un día de trabajo, y el quénice equivalía a 1,079 litros, siendo la ración diaria de trigo para una sola persona. Cicerón nos informa que normalmente el denario compraba doce quénices de trigo y 24 de cebada *(In Verrem,* 3.81). Así el precio de trigo marcaba un aumento de 1100% y el de cebada, alimento de animales (1 R. 4.28) y de las clases pobres (Rt. 2.17, Ezq. 4.9), de 700%. El tercer caballo corre a galope, y su galopante "inflación" afecta, desde luego, precisamente a los alimentos indispensables para la sobrevivencia de "los de abajo".

"Pero no dañes al *aceite* y el *vino*" (6.6). Esta frase es bastante enigmática, y ha recibido diversas interpretaciones. Para algunos, significa que la sequía que produce la hambruna es todavía limitada,

de modo que no alcanza a los olivos y las vides, que tienen raíces más profundas. Otros señalan que el aceite y el vino son lujos. Creemos que José Salguero resume la mejor explicación: en años anteriores, para bajar el precio del pan en Italia, el Estado había comprado enormes cantidades de trigo de Egipto y Africa. Al caer el precio del pan en Italia, los agricultores romanos convirtieron sus cultivos a la vinicultura. Se produjo entonces una escacez de pan y una abundancia de vino, de modo que en el año 92 Domiciano decretó que "no se plantasen más viñas en Italia y que en las provincias se destruyesen la mitad o más" de ellas, para convertirlas a trigo y cebada (Suetonio, *Domitianus* 7,2.15). Eso había de favorecer con típica parcialidad a los vinicultores de Italia en perjuicio de los agricultores de las provincias. Sin embargo, los latifundistas de Asia Menor se rebelaron contra el edicto de Domiciano, quien a la postre tuvo que rescindirlo. Hasta llegó a mandar el castigo a los que abandonasen sus viñas (16).

El tercer caballo es claramente una protesta enérgica contra el comercio internacional explotativo. Mientras el pueblo muere de hambre por falta de trigo y cebada, los latifundistas cultivan uvas y aceite para la exportación lucrativa. Mientras falta la alimentación mínima del jornalero, abundan los lujos para los terratenientes de Asia y los privilegiados de la ciudad capital.

2.2 *Totalitarismo económico* (13.16ss). Al fin de Apoc. 12 el dragón es arrojado del cielo, y en el capítulo 13 moviliza todas sus fuerzas para su encarnizada pugna contra la descendencia de la mujer. El capítulo 13 es una descripción del poder político (13.1-10), poder ideológico (13.11-15) y el poder económico (13.16-18) del estado imperialista endemonizado (17). Sorprende un tanto que el capítulo terminara precisamente con la opresión económica, como su punto culminante y climáctico. Sorprende también que la horrenda "marca de la Bestia", que planteaba una opción de vida y muerte para los cristianos, tiene en su contexto un solo punto de referencia, de carácter económico: el poder comprar y vender (18).

Un factor de primordial importancia para la unidad del imperio romano, y su prosperidad comercial, fue su sistema monetario uniforme. Antes, bajo la República, los conflictos y las crisis casi siempre producían severas devaluaciones de la moneda, pero bajo el imperio el valor del denario (la moneda básica del imperio) se mantuvo prácticamente constante en todo el imperio durante casi dos siglos (19). El emperador poseía el derecho exclusivo de acuñar monedas de oro, y un control general del sistema monetario, monopolio que aprovechaba también como medio de propaganda. En 44 a.C. el Senado, por primera vez, mandó grabar en las monedas la imagen de un emperador todavía vivo. De ahí en adelante las grandes noticias —coronación, muerte o

deificación de un emperador, su matrimonio, nacimiento de sus hijos, aniversario de su imperio— se representaban constantemente en las monedas, y salían así al mundo entero. Además, abundaban los símbolos religiosos, políticos y militares. R.M. Grant compara esta función de la moneda romana con la que ejercen los sellos postales en nuestros tiempos (20).

La ciudad de Efeso desempeñaba un papel especialmente estratégico en el sistema monetario del imperio. Hacía siglos que el Templo de Artemis (Diana) había sido "el mayor instituto de crédito de la antigüedad" (21). Pero con el auge del culto al emperador, surgió más bien el "Templo del Imperio" como agencia bancaria primordial, bajo la dirección del Asiarca, Sumo Sacerdote de Asia. Este tuvo la autorización exclusiva para acuñar monedas imperiales, de curso legal, además de los medallones de los juegos sagrados. Como sacerdote del culto al emperador, el Asiarca aprovechaba este privilegio para promover dicha adoración mediante efigies y símbolos numismáticos. Según Stauffer, él mismo se presentaba en público llevando la efigie del emperador en una corona de oro sobre su frente y en el anillo de su mano. Signaba a los devotos con el signo del divino emperador, y distribuía dinero (siempre con los títulos del emperador y los símbolos de su deidad) entre las gentes (22).

La "marca de la Bestia" parece ser la imitación diabólica del sello que el Cordero marca sobre los suyos (Apoc. 7.1-8, 9.4, 20.4). Barclay encuentra también una parodia de la filacteria que el judío llevaba en el brazo izquierdo y la frente al orar y que era la señal, sumamente sagrada, del judío piadoso y fiel. En cambio, la "marca" de la Bestia se llevaba en la mano derecha y la frente, y es insignia del fiel seguidor del demoníaco sistema (23). El pasaje hace hincapié en que absolutamente todos están obligados a someterse a este sistema de discriminación ideológico-religiosa.

La función de la marca es una sola: controlar totalmente la vida económica de todos, de la que depende la existencia misma de cada uno. Representa un boicoteo de los negocios y el control del empleo de los que no se afilian a la Bestia (24). Significa la deshumanización y la muerte lenta, mediante las fatales "sanciones económicas", que se aplican en el servicio de un sistema injusto, discriminatorio, a la vez sacralizado y diabólico. Aplasta al no-conformista y al des-adaptado, que no lleva las "marcas" del sistema opresor. Algo horrorosamente parecido, al nivel racial, es el *Identitätsbeweis* (carnet de identificación) dentro del "sistema de clasificación" que controla el trabajo, la residencia, y todo el movimiento de los negros bajo el deshumanizante régimen del Partido Nacional en Africa del Sur, como lo era también el sistema similar contra los judíos en tiempos de Adolfo Hitler.

2.3 *Juicio divino contra el imperialismo comercial* (Apoc. 18). Con Apoc. 18 se llega aldesenlace climáctico de todo el libro: la destrucción de "la gran Babilonia" (caps. 18 y 19) y el establecimiento de la Nueva Jerusalén, el Reino de Dios (caps. 20-22). Dos ángeles anuncian la caída de Babilonia (18.1-8), y entonces los reyes, comerciantes y navieros de todo el imperio lloran al ver la humareda del ruinoso incendio de ella (18.9-19), pero los siervos de Dios celebran jubilosamente, con aleluyas, la caída de la gran ramera (18.21-19.10). Cuando consideramos que Roma estaba más bien en su pleno poderío y gloria, reconocemos el atrevimiento de burlarse del imperio y celebrar en esta forma su aparentemente tan improbable, pero realmente tan segura, ruina (25).

(i) *Primer anuncio celestial* (18.1-3): Un ángel poderosísimo abre la escena anunciando que Babilonia ha caído y se ha convertido en morada de demonios. El ángel señala la razón: las naciones y los reyes han fornicado con la gran ramera, se han embriagado con el vino de su prostitución (cf. 17.2), y sus comerciantes se han enriquecido con el lujo desenfrenado de Roma (18.3 VJ). Por haberse vuelto diabólica política, comercial y moralmente, ha quedado reducida en lo que fue en realidad, una guarida de demonios.

Este lenguaje altamente figurado no es fácil de interpretar. ¿Cómo se "fornica" con una ciudad, y con cuál "vino" se emborracharon los habitantes de la tierra? Claramente incluye la propagación de la idolatría, y específicamente el culto al emperador (cf. Ezq. 16.23, Os. 1.2). Pero el contexto del pasaje, y el análisis exegético de los términos revelan que la explotación comercial figuraba muy centralmente también en su significado. El profeta del Antiguo Testamento acusa a Nínive de fornicación, debido a su rapiña, pillaje, y violencia (Nah. 3.1-4). La prostitución de Tiro, según Isa. 23.15-18, consistía también en su comercio internacional, y la de Jerusalén en injusticia, inequidad, homicidios, soborno y latrocinio (Isa. 1.21-23).

Franz Delitzsch describe la "prostitución" de Isa. 23-17 como "actividad comercial" que "con miras sólo a la ganancia material, no reconoce ningún límite divinamente establecido, sino realiza un tráfico promiscuo con todo el mundo, como una prostitución del alma" (26). Swete también lo comenta en este sentido: "Aunque la acusación de 'fornicación' podría justificarse ampliamente por las condiciones morales de Roma bajo el imperio, es probable que se refiere principalmente a la total venalidad de la capital, que estaba dispuesta en cualquier momento a vender cuerpo y alma por un buen precio" (27). Puesto que el énfasis central de Apoc. 18 es fuertemente comercial y económico, parece que la "fornicación" de 18.3 se refiere particularmente al espíritu mercenario de la capital imperial.

Peor aún, Roma ha exportado su corrupción y su comercialismo a todo el imperio, haciéndole a las naciones beber del vino de su pasión impura (14,8 griego; Swete) y embriagándoles con el influjo intoxicante de su lujo, su vicio y su idolatría (17.3). Roma estaba ebria con la euforia de su riqueza y su poderío (18.7) y seducía y emborrachaba a las naciones con el mismo espíritu (28). "El núcleo de la acusación es probablemente que Roma había abusado de su poder comercial utilizándolo para propagar sus falsos ideales de vida . . . Roma había fascinado y seducido al mundo con sus vicios y su idolatría" (29).

A través del capítulo corre una vehemente condenación del "lujo desenfrenado" (18.3,7,9; los "poderosos deleites" RV). El pasaje más extenso y detallado condena este inmenso tráfico en artículos de lujo (18.11-19). "Los mercaderes de la tierra se han enriquecido con su lujo desenfrenado" (18.2, cf. 15,23), y también "los reyes de la tierra fornicaron, y se dieron el lujo" (18.9). Roma fue una sociedad construida a base de lujo, y su religión fundamental podría llamarse la "lujolatría" —el culto al lujo (30).

(ii) *Segundo anuncio celestial* (18:4-8): Un segundo ángel llama a la iglesia a "salir de ella", y vuelve a anunciar la caída de Babilonia. Juan hace cita de un pasaje muy paralelo, en que Jeremías denuncia la codicia de Babilonia:

Salgan de en medio de Babilonia . . .
Porque el juicio en su contra llega
hasta el cielo,
Y se eleva hasta las nubes.
Tú que resides cerca de grandes ríos,
Tú, rica en tesoros,
Ha llegado tu fin,
El término de tus rapiñas.

Jer. 51.6,9,13 VPL

El ángel llama a los fieles a resistir el espíritu inicuo del imperialismo y mercantilismo, y no "hacerse cómplice de sus pecados " (18.4). " 'Huir' es negarse a participar en los pecados de los romanos" (31). A la vez, el ángel reclama venganza contra Roma, "en proporción a su jactancia y a su lujo" (18.6s).

(iii) *Endecha de los reyes* (18.9s): La lamentación de Apoc. 18:9-19 sigue bastante de cerca la elegía de Ezequiel sobre Tiro (Ezq. 26:1-28.19), e igual que ésa, comienza con el llanto y el luto de los príncipes aliados del imperio:

Bajarán de sus tronos todos los príncipes del mar,
se quitarán sus mantos, dejarán sus vestidos recamados.
Se vestirán de duelo, se sentarán en la tierra,
sin tregua temblarán y estarán consternados por ti.
Entonarán por ti una elegía y te dirán:
¡Ah! ahí estás destruida, desaparecida de los mares,
la ciudad famosa, que fue poderosa en el mar,
con tus habitantes,
los que infundían el terror en todo el continente.
Ahora tiemblan las islas en el día de tu caída,
las islas del mar están aterradas de tu fin.

Ezq. 26.16-18 VJ

Tal como Ezequiel dice acerca de Tiro que "a los reyes de la tierra enriqueciste con la multitud de tus riquezas y de tu comercio" (Ezq. 27.33), así también los príncipes aliados con Roma "fornicaron con ella y con ella se dieron al lujo" (18.9). Y éstos también entonan su endecha. Juan parece imaginar la quema de Roma como si fuera visible en todo el imperio, y subraya que estos reyes lamentan "a distancia" (18.10), sin querer ni poder acercarse en amparo a su benefactora.

Los reyes lloran específicamente la caída del poderío político-militar de Roma, extrañados de que "la Ciudad Eterna" se desplomara en una sola hora:

¡Ay, ay, Gran Ciudad!
¡Babilonia, ciudad poderosa,
una hora bastó para castigarte!

Apoc. 18.10 VPL

(iv) *Endecha de los comerciantes* (18.11-17): Estos *émporoi,* como señala Bartina, "más que mercaderes, traficantes o vendedores, eran los que tenían énclaves comerciales y la exclusividad o monopolio, al menos práctico, de los productos", especialmente los de lujo (32). El pasaje es largo, sumamente detallado y específico, y con fuerza abrumadora denuncia el comercialismo y la lujolatría del imperio romano en cuanto "sociedad de consumo". De igual manera, en un pasaje aun más largo, la endecha de Ezequiel sobre Tiro dirige su protesta más extensa y enérgica contra el imperialismo comercial de aquella ciudad (Ezq. 27.3-36).

Muy dramáticamente, Juan concibe a los comerciantes llegar con sus barcos cargados a Ostia, ciudad porteña de Roma, y presenciar desde allí la tremenda humareda del incendio de Roma, lo cual les

hace llorar la pérdida de su mercado (18.11). A continuación el autor reproduce como si fuera el "registro de cargamento" de un barco, la lista de casi 30 productos del más exquisito lujo (33). La lista, que corresponde fielmente a las importaciones romanas de la época, comienza con metales preciosos, pasa por textiles, maderas, perfumes, y termina con viandas exóticas y con ganado y "mercancía humana" (18.13 VJ). Es obvio que Juan estaba bien enterado de las realidades comerciales del imperio, tal vez por haber conocido los cargamentos de los barcos que salían de Efeso para Roma.

Estos productos procedían de todo el mundo conocido, desde Inglaterra hasta la China; llegaban a Roma comerciantes y embajadas aun de los pueblos orientales, por ejemplo de la dinastía Ham y del reino de Kanishka (34). Augusto había organizado muy bien la patrulla marina que controlaba la piratería e hizo posible el constante movimiento comercial. Plinio informa que una flota de más de 100 barcos viajaban constantemente al Mar Rojo y a la India (*Hist. Nat.* 12.41). El tráfico marítimo entre Alejandría y Roma, con duración de unos 10 días, era especialmente nutrido. Un eficiente sistema bancario y crediticio, y la unidad de la moneda imperial, facilitaban grandemente todo este comercio.

Unos datos al azar darán una idea de la magnitud de este comercio lujoso. Según Plinio *(Hist. Nat.* 12,41.2), cada año el imperio gastaba cien millones de sestercios (35) en perlas de Arabia, India y China. Se practicaba la minería especialmente en España, Bretaña, y al norte de Danubio; las minas generalmente pertenecían al estado, y los mineros eran mayormente esclavos. El lino venía de Egipto, la púrpura de Fenicia (extractada por un proceso sumamente laborioso y costoso), y la seda desde China. La "madera olorosa" (*citum,* o *tuya*), de Argelia, se utilizaba en muebles lujosos que a veces tenían un precio equivalente a un latifundio de 122 hectáreas por una sola mesa (Plinio, *Hist. Nat.* 13,29.30). El cinamomo de la China valía unos 300 denarios por libra, y el amomo de la India y otros lugares, unos 60 denarios por libra. También venían carros, a veces adornados con plata como son los nuestros hoy de cromo!

La lista termina con lo viviente: bestias de carga, ovejas, caballos (para las carreras, el ejército, etc.), esclavos (para otro mercado lucrativo, el *somatémporos,* mercado de esclavos), y "mercancía humana" (*psyjai anthrópon;* Swete lo traduce "ganado humano"). Mientras los esclavos venían para la venta, la "mercancía humana" venía para las luchas de gladiadores, el circo, y los prostíbulos (36). Swete los llama "todos los servidores humanos de los apetitos y los vicios de los ricos", y comenta:

El mundo del día de San Juan ministraba en mil formas a las necedades y los vicios de su Babilonia, pero llegó a su colmo en el sacrificio de vidas humanas que surtía las enormes *familiae* de los ricos, llenaba los *lupanaria* (prostíbulos), y ministraba a los placeres brutales del anfiteatro (37).

Después de tan larga enumeración de "cosas exquisitas y espléndidas" (18.14), por cuyo comercio se han enriquecido inmensamente los mercaderes, éstos desde sus naves lloran la quema de la capital imperial y la pérdida de su gran mercado:

¡Ay, ay, Gran Ciudad,
vestida de lino y púrpura y escarlata,
enjoyada con oro
y piedras preciosas y perlas!
Porque en una sola hora
quedó vacía tanta opulencia.

Apoc. 18.17, Bartina

(v) *Endecha de la marina mercante* (18.17b-19): También en la lamentación de Ezequiel sobre Tiro aparece el juicio sobre los marineros, en términos dramáticos y hasta técnicos:

Las naves de Tarsis formaban tu flota comercial . . .
A alta mar te condujeron
los que a remo te llevaban . . .
Tus riquezas, tus mercancías y tus fletes,
tus marineros y tus timoneles,
tus calafates, tus agentes comerciales,
todos los guerreros que llevas,
y toda la multitud que transportas,
se hundirán en el corazón de los mares
el día de tu naufragio.

Al oir los gritos de tus marinos,
se asustarán las costas,
Entonces desembarcarán de sus naves todos los remeros,
los marineros, todos los hombres del mar,
se quedarán en tierra.
Lanzarán su clamor por ti,
gritarán amargamente,
Se echarán polvo en la cabeza,
se revolcarán en la ceniza;
se raparán el pelo por tu causa,
se ceñirán de saco.

Llorarán por ti, en la amargura de su alma,
con amargo lamento.

Ezeq. 27.25-31 VJ. Cf. 27.7-9,33-36

Junto con el vasto comercio imperial que hemos notado, prosperó lógicamente todo el negocio del transporte marítimo. Suetonio cuenta que Augusto, un poco antes de su muerte, se encontraba en Puteoli cuando llegó una nave mercante de Alejandría: "Los pasajeros y tripulantes, vestidos de blanco y coronados con guirnaldas, le quemaban incienso y prodigaban sobre él sus buenos deseos y sus más altos elogios, y decían que por él vivían, navegaban los mares y gozaban de libertad y riquezas" (38).

El v.17 ofrece el registro de personal de los barcos que se pararon *(éstesan)* al ver las llamas de Roma (39). Son (1) los capitanes *(pâs kubernétes)*, o sea, los timoneles; (2) "todo el que navega según su puesto" *(pâs ho epi tópon pléon)*, es decir, según su posición en la tripulación y sus respectivos sitios en la nave (40); (3) los marineros *(naûtai)*, y (4) "todos los que trabajan en el mar", por ejemplo, cargadores, pescadores, etc. (41). Más adelante se hace referencia a (5) los dueños de barcos, "todos los que tenían naves en el mar" (18.19). Como comenta Bartina, "toda la gradación de la marina se lamenta por igual" (42).

Se ha observado que cada grupo lamenta en la caída de Roma precisamente lo que correspondía a sus propios intereses. Los reyes lloran la pérdida de tan grande poderío y los comerciantes la ruina de tanta riqueza, que constituía un mercado de insuperable poder adquisitivo. Los marineros deploran el fin de tanta navegación y comercio lucrativo para ellos:

¡Pobre, pobre!
Ciudad grande, su lujoso vivir enriquecía
a todos los que tenían barcos en los mares,
y en una hora ha sido desvastada.

Apoc. 18.19 VPL

(vi) *Celebración celestial de la Caída de Babilonia* (18.20-19.8). El autor no sólo se atreve a anticipar —por fe, nada más— la estrepitosa caída de Roma y los lamentos de sus aliados, sino se atreve también a terminar con jubilosas celebraciones del acontecimiento. Primero una voz no identificada se introduce muy abruptamente, casi interrumpiendo la lamentación de los marinos: " ¡Alégrate cielo por su ruina! Alégrense santos, apóstoles y profetas, porque al condenarla, Dios les

hizo justicia a ustedes" (18.20 VPL). Así se cumple otro "gemido", algo parecido a los lamentos de este capítulo —el reclamo de las almas debajo del altar que se menciona en 6.9s. Ahora, al fin de las cuentas, son los perseguidores y opresores los que terminan llorando, y los perseguidos y oprimidos que se regocijan jubilosamente (43).

En seguida un ángel poderoso simboliza la caída de Babilonia al abismo, y la describe como un lugar desierto y sin vida (18.12s, cf. 18.2) por causa de sus muchos pecados (18.23s). Entonces el relato termina con el triple "Te Deum" de "cantos triunfales en el cielo" (VJ): el Te Deum de los ángeles (19.1s), el Te Deum de la naturaleza y la Iglesia (19.3-5), y el Te Deum de los Redimidos (19.6-8) (44). Sus peanes (como contraparte de las endechas anteriores) toman forma de un "salmo de Aleluya" (45).

Las doxologías de Apocalipsis normalmente son de carácter general, pero éstas en cap. 19 se basan en una causa específica: "sus juicios son verdaderos y justos, porque ha condenado a la Gran Ramera que corrompía la tierra (cf. 11.18) con su prostitución, y ha vengado en ella la sangre de sus siervos" (19.2s). En esa forma se cumple, en las concretas realidades históricas, lo que se había anticipado en "el cántico de Moisés y del Cordero" (15.3s), y el escenario escatológico está alistado para las "bodas del Cordero" (19.9s) y la aparición de aquella otra Ciudad Grande, la nueva Jerusalén.

¡Aleluya!
¿Quién salva, y quién tiene gloria y poder
sino nuestro Dios? . . .
¡Aleluya!
Ahora reina el Señor Dios,
Señor del Universo.
Alegrémonos y regocijémonos
y demos gracias a Dios
porque han llegado las bodas del Cordero.

Apoc. 19.1s,6 VPL

2.4 *El Señor de toda riqueza.* En Apoc. 5.12 una multitud innumerable de ángeles eleva al Cordero la doxología más elaborada de todo el culto celestial, con una completa setena de loas:

"Digno es el Cordero degollado
de recibir el poder, la *riqueza*,
la sabiduría, la fuerza,
el honor, la gloria y la alabanza".
Y toda criatura del cielo,

de la tierra,
de debajo de la tierra y del mar,
todo lo que hay en ellos,
oí que respondían,
"Al que está sentado en el trono
y al Cordero,
alabanza, honor, gloria y potencia
por los siglos de los siglos."
Y los cuatro seres decían: "Amén";
Y los ancianos se postraron para adorar.

Apoc. 5.12-14 VJ

Esta doxología al Cordero es aun más amplia que la doxología a Dios en 4.11; a los atributos de gloria, honor y poder en 4.11, ésta agrega cuatro más: riqueza, sabiduría, fuerza, y alabanza. Nos interesa aquí la primera, la riqueza *(ploûtos)* (46). El contexto general, de la alabanza de cielo y tierra y mar y todo lo que en ellos hay, parece aludir al Salmo 24.1. En 1 Cron. 29.11s aparece también la riqueza en una doxología muy parecida a la de Apoc. 5.12:

Tuya, oh Yahvé, es la grandeza,
la fuerza, la magnificencia,
el esplendor y la majestad;
pues tuyo es cuanto hay en el cielo
y en la tierra.
Tuyo, oh Yahvé, es el reino;
tú te levantas por encima de todo.
De ti proceden las riquezas y la gloria.
Tú lo gobiernas todo;
en tu mano están el poder y la fortaleza,
y es tu mano la que engrandece
y a todo da consistencia.

1 Cron. 29.11s, VJ

En este contexto, la doxología parece afirmar que Jesucristo es el Señor de toda la riqueza, como lo es de toda la historia, y que él es quien da a los hombres y es digno de recibir todos los tesoros de la creación (47).

Después de la tan festejada caída de la gran Babilonia, la visión profética pasa a concentrarse sobre otra Ciudad: "la gran ciudad santa de Jerusalén" (21.10). Como Babilonia era la tremenda prostituta, la contraparte divina es "la desposada del Cordero, dispuesta como una esposa ataviada para su marido" (21.2,9). Y a pesar de las vehementes

denuncias contra el "lujo desenfrenado" de Babilonia, Jerusalén también se presenta como una ciudad rica y hermosa, adornada con abundancia de piedras preciosas y con calles de oro puro (21.11, 18-21). Será luz para las naciones, "y los reyes de la tierra vendrán a traerle sus riquezas" (21.24; v.26, "todo lo precioso y todo lo grande de las naciones", VPL). Diversas profecías del Antiguo Testamento anuncian estas "caravanas" que han de llegar a Jerusalén, desde todas las naciones, para hallar en ella su salvación y para depositar en ella sus riquezas (ejj. Isa. 2.2-4, 60.3-22, 66.1,18,20, Sal. 22.27, 72.10,15, Jer. 4.2, Zac. 2.11, 8.22, 14.16-20). Las riquezas llegarán, como llegaban a Roma, pero no para la explotación sino para el bien de todos bajo el reino justo y equitativo del Señor (48).

Swete comenta así sobre este reino escatológico de Cristo:

> Tal como Roma en su tiempo atraía la mercancía del mundo entero (18.11ss), así en los días venideros todo lo mejor de la vida humana fluirá hacia la Ciudad de Dios. El vidente prevé la consagración al servicio de Cristo, en los siglos venideros, del arte, la literatura, y la ciencia, del carácter nacional y del poder de la vida social y cívica (49).

3. APOCALIPSIS Y LAS ESTRUCTURAS SOCIALES DEL IMPERIO ROMANO (50)

El imperialismo produce una enorme acumulación de riqueza en los países poderosos, y ésta a su vez produce una fuerte estratificación de las clases sociales. Bajo el imperio romano, la clase media y la clase campesina minifundista iban desapareciendo, y la sociedad se polarizaba en dos clases: los *honestiores* y los *humiliores*, o sea, "los grandes y los pequeños" (51). Hubo tres medios para subir a la clase alta: la riqueza acumulada, el oficio político, y la carrera militar (52).

El libro de Apocalipsis se muestra bien consciente de esta estructura de clases dentro del imperio romano, y denuncia el juicio de Dios sobre ella. Apoc. 6.15 enumera siete grupos sociales, en su carácter colectivo ("los ricos", "los poderosos", etc.), que sufrirán la ira del Cordero. Es toda una radiografía de la enferma sociedad romana. (1) De los *"reyes* de la tierra" (cf. Sal. 2.2ss, Hech. 4.26ss) ya hemos hablado; son el emperador y todos los reyes y gobernantes que dependen de él. (2) "Los *magnates"* (hoi megistânes) *tiene sentido tanto económico* como político (53). Apoc. 18.23 denuncia el juicio sobre Roma "porque tus comerciantes eran los magnates *(megistânes)* de la tierra".

Con su enorme poderío económico, "los grandes *emporios* o empresas comerciales romanas habían tiranizado horriblemente a las provincias del imperio" (54). Pero otros psajes asocian los *megistânes* con los reyes (55), de modo que bien puede traducirse aquí "los reyes de la tierra con sus ministros" (VPL). (3) Los *generales* (VPL); "capitanes" RV, "tribunos" VJ; griego *jiliárjoi)* representan el poder militar, como los anteriores representan el poder político y comercial imperialistas. El *jiliárjos* significaba literalmente "líder de mil", o también comandante de una cohorte; cf. Mr. 6.21, Hech. 21.34 (56).

(4) Los *ricos (hoi ploúsioi)* (57) aparecen también en plural, en calidad de clase socio-económica, igual que en Sant. 5.1 y otros pasajes. El autor enciende su ira especialmente contra "los comerciantes de la tierra que se han enriquecido con el lujo desenfrenado" de Roma (18.3, 11-15, 23). Como señalamos arriba, el proceso de expansión-colonialización-imperialización produjo una enorme acumulación de riqueza, concentrada en las manos de los pocos privilegiados. La sociedad se estratificó, inevitablemente, en "pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos" (13.16). Pero en una hora, nada más, todas esas riquezas acumuladas se perderán (18.17, cf. 18.10).

(5) Los *poderosos (isjuroí,* cf. 19.18, 1 Co. 4.10) parecen ser "los de arriba", los que llevan las ventajas para salir avante en sus propósitos y que tienen el poder para imponerse sobre los demás. En lenguaje parecido, Pablo declara que "entre ustedes hay . . . pocos hombres poderosos o que vienen de familias famosas", pero Dios "ha escogido lo que el mundo tiene por débil, para avergonzar a los fuertes" (1 Co. 1.26s VPL; cf. Arndt-Gingrich, p. 384). Esto corresponde a la proclamación del Magnificat: Dios "derribó a los poderosos *(dunástas)* de sus tronos, y elevó a los humildes" (Lc. 1.52 VPL). En el contexto de Apoc. 6.15, el término parece relacionarse con los antes mencionados, que son los "pudientes" política, militar y económicamente. Hasta el día de hoy, esa coalición de poderes es la base del imperialismo militarista.

Al fin, como expresión genérica para "todo el mundo" (58), la lista termina con (6) todo *siervo* y (7) todo *libre,* o quizá mejor traducido, "todos, esclavos y libres" (cf. 13,16,19.18, y el juicio contra el tráfico esclavista, 18.13s). Apoc. 13.16 combina los tres binomios sociales: "a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos". Paul Minear vincula estos binomios con el otro término muy típico de Apocalipsis, "los habitantes de la tierra", y demuestra que "en cada caso, son los siervos de los poderes malignos" (59).

Estos grupos reaparecen frecuentemente a través del libro, hasta su horripilante juicio en 19.17-19:

También vi a un ángel que estaba de

pie en el sol.
Gritó con voz potente a todas las
aves de rapiña,
que vuelan por el cielo:
"Vengan acá, al banquete que les
ofrece Dios.
Vengan a devorar carne de reyes,
y de generales,
y de valientes,
Vengan a devorar al soldado,
y a su caballo,
a hombres libres y esclavos,
a pequeños y grandes".

El pasaje sigue de cerca la descripción de Ezeq. 39.17-20 de la sangrienta destrucción de Gog, donde se invita a las aves del cielo y las fieras del campo a acercarse a la mesa sacrificial preparada por Dios y a "comer carne de fuertes, y beber sangre de príncipes de la tierra" y de animales y "de todos los hombres de guerra". Juan agrega que todos los seguidores del Anticristo serán destruidos, pero nuevamente destaca con pasión y cólera el juicio de Dios sobre los poderosos y opresores.

4. APOCALIPSIS Y LA ESTRUCTURA RELIGIOSA DEL IMPERIO ROMANO

El libro de Apocalipsis elabora lo que podemos llamar una "demonología del imperialismo" (60). Detrás de todas las estructuras políticas, económicas y sociales del imperio, el autor percibe fuerzas espirituales en combate mortal. La lucha entre el imperio y la iglesia, entre el emperador y los cristianos, es en un primer plano el "proscenio" (61) de este otro drama todavía más vasto y decisivo. Contra el trono de Dios y del Cordero, se levanta el "trono de Satanás" (2.13) y su Bestia feroz.

En Apoc. 12 el "gran dragón escarlata" (12.3), que es "un enorme Monstruo rojo como el fuego" (VPL), hace guerra contra la iglesia en cielo y tierra, pero no puede vencer y queda frustrado a orillas del mar (12,18). "Para hacer la guerra contra los cristianos ya no se basta a sí solo el dragón. Su astucia le hace excogitar una alianza más eficaz. Por eso se coloca sobre la arena o playa del mar, y espera la aparición de las dos bestias" (62). Así estructura su imperio diabólico y moviliza su acción por medio de sus agentes bestiales.

En el cap. 13 nos encontramos frente a tres siniestras figuras, que constituyen entre sí una especie de anti-trinidad diabólica (cf. 16.13s, 20.10). Primero está el *dragón* (12.3s, 13.2) (63), segundo "la *Bestia* que sube del mar" (13.1) (64), y tercero "otra bestia que subía de la tierra" (13.11), que en adelante se llama el *falso profeta* (16.13) (65). El cap. 17 introduce una cuarta figura: "la gran *ramera,* sentada sobre muchas aguas" (17.1,15), que anda montada sobre la bestia escarlata (17.3) (66).

4.1 *El Dragón.* Este monstruo cocodriloide se identifica claramente: es "la serpiente antigua, que se llama el Diablo o Satanás, el cual engaña al mundo entero" (12,9, 20.2). La visión de Apoc. 12, de altos vuelos alegóricos, le revela a Juan que este dragón monstruoso, enemigo secular de Dios y su reino, es la fuerza impulsora detrás del imperialismo romano y su persecución de los cristianos. El cap. 13 señala que el mismo poder invisible inspira las estructuras políticas (13.1-10), religioso-ideológicas (13.11-15) y económicas (13.16-18) del imperialismo (67). "Todo el Apocalipsis de Juan se basa en la idea de que detrás del acontecer terreno se desarrollan luchas violentas entre fuerzas invisibles" (68).

4.2 *La Bestia* (13.1-10). La primera Bestia en Apoc. 13 combina en una sola figura las características de las cuatro bestias de Dan. 7.3-7, que representaban a cuatro imperios antiguos. Como ellas, también ésta sube del mar (Dan. 7.3, Apoc. 13.1), o del abismo (17.8). Compendia así todas las fuerzas combinadas de todo imperio político que se opone a Dios, desde entonces en adelante. El imperio romano era una potencia mayormente marítima, que sobre todo visto desde Asia parece "levantarse del mar" (69). Pero Juan ve en eso además que este imperio sube del abismo, morada del dragón, a donde también vendrá a terminar la seudo-trinidad diabólica (17.8, 20.3) antes de ser echado al lago de fuego (19.20, 20.10). Las siete cabezas de la Bestia son obviamente las siete colinas de Roma, capital del imperio, y además son siete emperadores (17.9s) que reinan en ella. Hay un consenso, prácticamente universal, que la Bestia personifica al imperio romano.

Esta designación caricaturesca del imperio como una Bestia era un lugar común en la literatura apocalíptica. Pero era algo muy atrevido, una burla osada del glorioso imperio que había impuesto la Pax Romana, que deificaba a sus emperadores, y que se creía eterna, la divina Roma, *urbe et orbe.* No, dice Juan: Roma no es diosa, sino una bestia repugnante. El imperialismo es la bestialización de lo humano, inspirada por Satanás (70).

Esta situación Juan la teologiza con la siguiente afirmación: es el dragón que le ha dado a la Bestia "su propio poder y su trono, con un

inmenso imperio" (13.2 VPL; cf. 16.13s). Detrás del imperio está el diablo! En una parodia de la corte divina, donde la autoridad es delegada a los 24 tronos, y donde los ancianos y los cuatro seres vivientes adoran a Dios, el dragón también delega autoridad e imperio a su agente la Bestia (13.2,4-7, cf. 17.12s, 17) y ellos, juntamente con el seudoprofeta, fomentan la adoración del dragón y de la Bestia. Pero el dragón delega poderes sólo dentro de límites estrictos: a la Bestia "se le dio autoridad para actuar cuarenta y dos meses" (13.5), que es el "tiempo simbólico de toda persecución religiosa" (71).

La Bestia no es sólo enemiga declarada del Cordero y su pueblo, sino es a la vez un remedo del mismo Cordero. Aunque Apocalipsis no utiliza el término "Anticristo", que hallamos en las epístolas juaninas, la misma realidad se nos presenta en la figura de la Bestia, quien es tanto la imitación de Cristo como el adversario de él. Como el Cordero fue inmolado y resucitado (5.6,9.12, 13.8), también la Bestia asombró a toda la gente porque "una de sus cabezas fue herida como de muerte, pero su herida mortal fue sanada" (13.3,12,14). Posiblemente esta seudo-resurrección se refiere al suicidio de Nerón, la guerra civil que siguió, y los rumores del "Nerón *redivivus*" que circulaban en el imperio (72). Es una pobre imitación de la resurrección del Señor Jesucristo, pero logra impresionar a las multitudes.

A la Bestia "se le dio boca que hablaba grandes cosas" (13.5), o sea que "se le dejó hacer proyectos orgullosos" (VPL), y se cubrió entera de nombres blasfemos (13.1, 17.3). Sobre todo, promueve en todo su gobierno la idolatría del culto imperial, la adoración del dragón y de la Bestia (13.4,8 etc.). Abre su gran boca en variadas blasfemias contra Dios (13.6), y atribuye a sí mismo los atributos y prerrogativas de Dios (73). Levanta imagen de sí mismo, la cual pretende hablar y hacer prodigios. Todo eso de hecho ocurría en el imperio romano, bajo auspicios del culto al emperador. Pero Juan ve muy claramente que ese culto es más bien culto a demonios, culto al dragón que ha endemonizado al sistema imperialista.

4. 3 *El Seudoprofeta* (13.11-18). La segunda bestia, que en adelante se llamará el Falso Profeta, se distingue de la primera por una serie de rasgos importantes: (1) la primera subió del mar, pero la segunda "surgía de la tierra" (13.11 VJ) o "del continente" (VPL), (2) la primera Bestia tiene siete cabezas y diez cuernos, pero la segunda tiene una sola cabeza, con apenas "dos cuernos como de cordero" (13.11); (3) la primera es semejante al leopardo y oso y león, mientras la segunda se compara visulamente sólo al Cordero (13.11); (4) la primera tiene en sus cuernos diez diademas (realeza) y sobre cada cabeza un nombre blasfemo, pero la segunda bestia más bien hace a los hombres blasfemar adorando a la primera; (5) se destaca en la segunda

bestia la duplicidad: parece ser cordero, pero su hablar revela que en él está el gran monstruo, el dragón satánico.

Desde su exilio en Patmos, Juan entendería por "la tierra" el continente asiático, con lo que parece señalar que la segunda bestia es un producto autóctono de la vida de las ciudades de Asia (74). Barclay observa al respecto que el culto al emperador no se impuso desde arriba, desde Roma como capital del imeprio, sino al contrario surgió desde abajo promovido por los pueblos de provincia (75). En ese proceso, toda la organización política y religiosa de las provincias, con sus magistrados, diócesis, y sacerdocios regionales, hacía su aporte a la promoción del culto imperial. Así fue que la segunda bestia surgió "de la tierra" asiática (76).

El poder de la segunda bestia parece muy inferior al de la primera: tiene una sola cabeza, y sólo dos cuernos como de cordero. Pero aquí todas las apariencias engañan. Aunque físicamente parece tener poca fuerza, sin embargo su voz es monstruosa, y por su voz llega a dominar al mundo. Detrás de su apariencia de cordero y profeta, de hecho "ejerce todo el poder de la primera Bestia en servicio de ésta" (13.12 VJ), y logra no solamente que las masas rindan culto a la imagen del emperador, sino que se decrete pena de muerte a los que no le adoren, y que la sociedad entera se organice bajo un sistema económico totalitario (13.15-18) (77). Este simbolismo representa un hecho real del imperio romano: la "religión oficial" del imperio era radicalmente política en esencia, y el sistema político descansaba sobre una base profundamente religosa. La función del seudoprofeta fue la de sacralizar al sistema imperialista mediante "su misión de investir al poder humano de este carácter idolátrico" (78).

Bartina, Swete y otros han sostenido que debemos entender "como cordero" y "como dragón" en 13.11 como si tuvieran el artículo definido, y que se refieren a los dos protagonistas del drama cósmico: el Cordero y el gran Monstruo (79). La segunda bestia parece diferenciarse mucho de la primera, y se presenta bajo el aspecto de becerro, pero es sólo la parodia diabólica del divino Cordero. Todo su ser y su fuerza están en su voz (cf. la "boca grande" de la primera Bestia, 13.5), y su voz es la de la antigua serpiente, mentirosa desde el principio (Jn. 8.44), que sedujo a nuestros primeros padres (80).

Como Sumo Sacerdote del imperialismo, la función primordial del seudoprofeta es la de promover el culto al emperador. Persuade a los hombres a erigir una inmensa imagen del emperador como objeto de su adoración (13.14s) (81), y utiliza básicamente cuatro métodos para engañar a la gente e inculcar el culto imperial: (1) la poderosa retórica de su "voz de dragón" (13.11) (82); (2) los sensacionales prodigios que realiza (13.13-15); (3) severas sanciones económicas contra los que no

reciben la marca de la Bestia (13.16-18) (83); y (4) la pena de muerte contra los "disidentes" que no la adoran (13.15).

Tanto Jesús como Pablo profetizaron que los falsos profetas del último tiempo tendrían poderes para hacer "milagros mentirosos" (Mt. 24.11,24, 2 Tes. 2.9-11). Igual que los hechiceros de Egipto resistían, con sus seudo-milagros, a la liberación del pueblo del Señor, así también el seudoprofeta aplica todas sus artimañas y hechicerías a la promoción de la idolatría de la Bestia (Apoc. 18.23, cf. 9.21, 19.20, 21.8, 22.15). Tanto la literatura contemporánea como los restos arqueológicos dan pruebas de los trucos utilizados para realizar este tipo de engaño, por ejemplo para hacer que una estatua parezca hablar, moverse, y hasta respirar (84).

Aquí el falso profeta se manifiesta también como el seudo-Elías del tiempo final. En dos ocasiones, Elías hizo descender fuego del cielo: en el Monte Carmelo, para autenticar el verdadero culto a Yahvé frente al Baalismo (1 R. 18.38s), y después para destruir a los mensajeros de Ocozías que venían a tomarle preso de parte del poder político que quería manipular su oficio profético (2 R. 1.10,12). El seudoprofeta también hace descender fuego del cielo ante la vista del público, en su intento engañoso de autenticar la adoración al emperador (13.13). Además, de la misma manera que Elías se presenta en nombre de "Yahvé Dios de Israel, en cuya presencia estoy" (1 R. 17.1), el seudo-profeta realiza toda su actividad "en presencia de la Bestia" (13.12,14). "El verdadero profeta vive en la presencia de Dios, recibiendo sus órdenes de El y cumpliendo su voluntad; el falso profeta está delante de la Bestia, de quien es portavoz y siervo" (85).

Al hacerle hablar a la imagen de la Bestia, mediante su engañosa ventriloquia, el falso profeta le hace a la imagen decretar sentencia de muerte contra todos los que no la adoran (13.15) (86). Su magia y sus dones seudo-proféticos sacralizan y absolutizan todo el sistema imperialista. El decreto, así "divinamente inspirado", enciende al populacho con fanatismo contra los desadaptados del sistema, los no-conformistas que siguen al Cordero. La población se moviliza en espías e informadores contra los cristianos. Se aplican contra ellos sanciones económicas y legales, y la sociedad entera se homogeniza bajo un totalitarismo demoníaco. El falso profeta, además de sacerdote, profeta y taumaturgo, es un formidable administrador público (87).

Al falso profeta bien se le ha llamado el "Jefe de Propaganda" del culto imperial (88). So pretexto de una vocación religiosa, manipula las conciencias mediante su poder ideológico. La figura puede haberse inspirado en el sacerdocio pagano de las diferentes religiones asiáticas, o en el sacerdocio del culto imperial, o en ambos juntos. Es siempre "la

ideología del poder" que sacraliza al imperialismo (89). Cullmann resume muy bien su función dentro del sistema total:

> La segunda bestia representa el poder de propaganda religioso-ideológica del Estado totalitario. En esta pretensión pseudo-religiosa se manifiesta lo diabólico de este falso profeta, que se presenta como si fuese el verdadero profeta del verdadero Dios. En realidad hace propaganda para su dueño, el diablo, el Estado totalitario. Precisamente aquí se pone de manifiesto la necesidad del diablo de imitar a Dios; del falso profeta, de imitar al verdadero profeta. Todo Estado totalitario necesita una ideología que sea una parodia de la fe (90).

4.4 *La Ramera* (Apoc. 17). La cuarta figura de la demonología del imperialismo es una voluptuosa prostituta, "la gran Ramera, que se sienta sobre muchas aguas" (17.1). Anda montada sobre la Bestia, vestida de púrpura y rojo escarlata y adornada con las más preciosas joyas. Anda borracha, con la copa de su embriaguez en la mano— pero la copa está "llena de nauseabundeces y de las inmundicias de su meretricio" (91). Y siguiendo la moda de las prostitutas de Roma (según Séneca y Juvenal), lleva su nombre escrito sobre su frente: "LA GRAN BABILONIA, LA MADRE DE LAS RAMERAS Y DE LAS ABOMINACIONES DE LA TIERRA" (17.4).

Del cap. 17 queda inconfundiblemente claro que la Ramera es Roma, en cuanto ciudad capital del imperio. La antigua Babilonia había desaparecido, y sólo Roma podía llamarse "la Ciudad Grande, la que tiene la soberanía sobre los reyes del mundo entero" (17.18 VPL). Roma estaba sentada sobre siete famosas colinas, que son las siete cabezas de la Bestia (17.9) (92). Como capital del imperio, estaba sentada también sobre "muchas aguas" que son muchos "pueblos, muchedumbres, naciones y lenguas" (17.15). Su destrucción por fuego, anunciada en 17.16, se describe ampliamente en el cap. 18 en términos que llevan cierto recuerdo del incendio bajo Nerón y que se refieren claramente a la capital del imperio comercial mundial.

Así se completa el esquema del análisis apocalíptico del imperio. El dragón, detrás de todo, es el Diablo mismo. La Bestia simboliza al imperio como tal, y el seudoprofeta a todas las fuerzas religiosas e ideológicas (sacerdocio oriental, culto imperial, magia, filosofía) que se ponen a las órdenes del imperialismo. Y la tremenda prostituta, montada sobre la Bestia, es la gran Roma, capital del imperio.

El cap. 17 está rico en ironía vigorosa y hasta burlesca. En la época de la Pax Romana, cuando la "Ciudad Eterna" parecía invencible y muchos pueblos adoraban a la *dea Roma* (93), el profeta pinta un cuadro totalmente diferente. La Roma que se cree diosa no lo es, sino

todo lo contrario ¡es la gran Ramera, madre de todas las rameras! La iglesia en cambio es madre pura (12.1s), y "la desposada, dispuesta como una esposa ataviada para su marido" (19.7, 21.2,9), pero Roma es más bien una abominable, asquerosa prostituta.

Y la prostituta anda montada, no sobre un caballo blanco como si fuera diosa en alguna estatua ecuestre, sino sobre una Bestia repugnante, que tiene siete cabezas y diez cuernos. El imperio romano es una bestia, inspirada por un monstruo, y la ciudad capital es la ramera que anda sobre ella, borracha con sus nauseabundeces y con la sangre de sus víctimas (17.6, 18.24).

La figura de la gran Ramera revela de nuevo el carácter diabólico de todo el sistema imperialista. La eterna y divina Roma es inspirada por poderes que suben del abismo (17.8). "El poder de Satanás se encarna paulatinamente en el poder político", comenta Barsotti, "el poder político cabalga a lomos de Satanás" (94). La ciudad capital representa el colmo de la monstruosidad diabólica del imperialismo.

Pero los poderes satánicos no pueden triunfar; ya han sido derrotados prolépticamente (Apoc. 3.21, 5.5, 11.15ss, 12.7-12). Los personajes del drama van cayendo en el orden inverso de su aparición en el escenario. La gran Ramera es destruida, cuando los diez cuernos (reyes de provincia) y la Bestia la llegan a aborrecer y desolar (17.16s griego, 18.1-19.10). Después están derrotados la Bestia y el falso profeta (19.11-21), y al fin juzgado el dragón mismo (20.1-10). La Bestia, el seudoprofeta, el dragón, la muerte y Hades (cf.6.8) serán todos echados al lago de fuego. Todo el imperio satánico está condenado al fracaso, juzgado por la furia justiciera de Dios. Descenderá al final la nueva Jerusalén, y el Cordero reinará por los siglos de los siglos.

CONCLUSION

El libro de Apocalipsis denuncia clara y tajantemente las estructuras políticas, económicas, sociales y religiosas del imperio romano. Las interpreta como inspiradas por Satanás, y destinadas al juicio divino (95). Su denuncia es específica, detallada, y vehemente. El libro sólo puede entenderse bien cuando se lee en este contexto.

Aunque el libro obviamente da considerable importancia al aspecto religioso del culto al emperador y la persecución de los cristianos, éstos de ninguna manera monopolizan la atención ni agotan la preocupación del autor. No puede fundamentarse exegéticamente la afirma-

ción de Comblin, que "se trata de un drama religioso . . . y no de un drama político" (96). En Apoc. lo religioso aparece inseparable de lo político y lo económico dentro del contexto englobante del imperialismo. El sistema entero se presenta como diabólico, el culto al emperador es el colmo de la sacralización del imperio y sus intereses. Si la única preocupación fuera religiosa, y la única denuncia fuera contra la persecución de los fieles, Juan no tendría por qué señalar tan específicamente a las clases privilegiadas del imperio, sino sólo dividir la humanidad en perseguidores y perseguidos, o creyentes e incrédulos (97). Tampoco hubiera dado una importancia tan estratégica y tan dramática a la larga descripción, detalladamente comercial, de la ruina de Roma como capital mercantil (18.1-19.10). Por verlo tan inseparable, su respuesta a las realidades del imperio no es sólo una exhortación a la valentía y la fidelidad hasta la muerte, sino es toda una teología de la historia y una demonología del imperialismo.

La polémica contra el culto imperial, y la figura del seudoprofeta, siguen muy vigentes hoy como advertencia contra toda "religión oficial" que intentara sacralizar cualquier cultura y sociedad o cualquier sistema imperialista en nuestro tiempo. Bien ha dicho Lynn Harold Hough que nuestra liturgia hoy debe incluir también cada día la plegaria, "y líbranos, Señor, de la marca de la Bestia" —de toda pretensión de reclamar sanción divina para intereses e ideologías humanos (98).

A veces la sombra del seudoprofeta, ideólogo sacralizador, parece cernirse también sobre los movimientos misioneros en América Latina y el tercer mundo (99). El espíritu de la Bestia sabe bien disfrazarse de ángel de luz y pasar desapercibido en el mercado de las ideologías; nadie queda exento de sus hechicerías. Nos parece que las misiones y los misioneros pueden aprender de Apocalipsis tres lecciones de tremendas implicaciones: (1) el evangelio no es idéntico con la cultura que ellos traen, ni con el ropaje religioso-ideológico con que el mensaje ha llegado de otros países; mucho menos deben "sacralizar" esas culturas y esas ideologías, confundiéndolas con el evangelio; (2) las misiones y los misioneros, al preocuparse muy legítimamente por la iglesia y la proclamación del evangelio, no pueden des-preocuparse de la justicia y el bienestar humano del pueblo, la inflación (Apoc 6.5s) (100) y la explotación comercial (Apoc. 18), la represión y la tortura, ni de los peligros demoníacos en las estructuras políticas, industrial-mercantiles, sociales y militares de cualquier sistema imperialista; (3) reconociendo el evidente "peso social" e ideológico que revisten las instituciones y el personal misioneros, éstos deben asumir consciente y críticamente las responsabilidades de su presencia en medio de la sociedad latinoamericana.

El libro de Apocalipsis nos proclama que Jesucristo tiene que ser

el Señor y Libertador también de estas relaciones socio-culturales, y nos llama a un examen profético de nuestra realidad y nuestros compromisos. El descubrimiento de la colaboración de misioneros (tanto católicos como protestantes) con la C.I.A., y el subsecuente reconocimiento y defensa de lo mismo por el presidente Gerald Ford, es apenas síntoma de una situación general. ¿Qué pensar cuando se lee en revistas misioneras y en cartas de oración, las alabanzas a Dios por los golpes militares contra gobiernos democráticos y populares, y por la imposición de regímenes opresores y hasta fascistas? ¿Qué pensar cuando se invita al general Augusto Pinochet, denunciado por muchos organismos internacionales por su comprobada tortura de presos políticos, a participar oficialmente en la dedicación solemne de un gigantesco templo protestante en Chile? ¿Qué pensar cuando líderes protestantes elogian desde el púlpito y por radio a dictadores (porque defienden los intereses religiosos), les presentan una Biblia y un homenaje, sin hablarles en nombre del Señor de las injusticias que cometen a diario? (101).

Hemos visto que no se puede entender el libro de Apocalipsis excepto en el contexto del imperio romano, y que las figuras centrales (Bestia, profeta, ramera) se describen en términos de esa realidad histórica. Pero al terminar, tenemos que insistir de nuevo que dicho imperio antiguo es sólo la instancia de primera referencia y de aplicación inmediata (102). Es cierto que en Apocalipsis, Babilonia significa Roma, pero hay que agregar: Roma no agota todo lo que significa Babilonia. Otros sistemas vendrán a surgir del abismo, y otras rameras cabalgarán sobre otras Bestias, hasta el fin de la historia. La iglesia está llamada hoy, como siempre, a discernir los espíritus y ser fiel a su Señor.

NOTAS

(1) Cf. A.N. Sherwin-White, "Imperialismo Romano", en *Los Romanos,* ed. por J.P.V.D. Balsdon (Madrid: Gredos, 1965), pp. 105-140; M. Rostovtzeff, *Historia Social y Económica del Imperio Romano* (Madrid: Espasa—Calpe, 1973), 2 tomos; R.M. Grant, "Roman Empire", en *Interpreter's Dictionary of the Bible* (N.Y.: Abingdon, 1962), Vol. IV, pp. 103-109; "Roman Religión" pp. 109-112, por F.C. Grant; y "Emperor Worship", *ibid.,* Vol. II, pp. 98-100, por R.M. Grant, autor también de *Augustus to Constantine* (N.Y.: Harper & Row, 1970). León Homo, *El Imperio Romano* (Madrid: Espasa-Calpe, 1936).
Sobre la relación entre Cristianismo y el imperialismo romano, véanse especialmente: O. Cullmann, *El Estado en el Nuevo Testamento* (Madird: Taurus, 1961), eso. pp. 87-100; E. Stauffer, *Cristo y los Césares* (Madrid: Escelicer, 1956), esp. pp. 215-182; C. N. Cochrane, *Cristianismo y Cultura Clásica* (México, Bs.As: Fondo de Cultura Económica, 1949): T.R. Glover, *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire* (Boston: Beacon, 1909), y J. M. Abreu Ortega, *Un Enfoque Político al Evangelio Según San*

Juan (San José: S.B.L., 1972–, esp. pp. 18ss.
J.M. González Ruiz, "El Apocalipsis, un libro en clave profética" (*Selecciones de Teología* 63:2. n. 741, pp. 125-134) aboga por una lectura política del libro. Desde otra perspectiva, cf. Adela Yarbro Collins, "The Political Perspective of the Revelation to John", *Jorunal of Biblical Literature* 96:2, junio 1977, pp. 241-256. Jacques Ellul trata el tema también en *L'Apocalypse: architecture en mouvement* (Tournai: Desclée, 1975), esp. pp. 60s, 93, 203-206.

(2) Suetonio, *Domitianus* 13; v. Stauffer, *op.cit.* (n.1), pp. 219-234, 244-257. Cf. también L. Cerfaux y J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilization gréco-romaine* (1957) y R. M. Grant, *The Sword and the Cross* (1955). Sin embargo, se debe tomar en cuenta que el testimonio de Suetonio parece ser tendencioso, contra su enemigo Domiciano. Conviene observar también que algunos autores niegan que Apoc. se secribiera bajo Domiciano, ver John A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Phila.: Westminster, 1976), pp. 221-253, quien propone la fecha de 68 d.c. Mucha evidencia indica que algunos pasajes se escribieron anteriormente (p. ej., bajo Nerón), quizá incorporándose estos escritos en una redacción posterior bajo Domiciano.

(3) Stauffer, *op.cit.* (n. 1), pp. 244-257.

(4) *Ibid.*, p. 258. Stauffer conjetura que Juan había denunciado todo este extravagante culto imperialista,quedando así en rival peligroso del Asiarca y "oficialmente el hombre más odiado en Efeso", por lo que fue deportado a Patmos, la isla penal. Sin embargo, muchas de las especulaciones de Stauffer han sido fuertemente cuestionadas; cf. Robinson, *op.cit.* (n. 2), p. 237. Otros autores niegan que Juan estuviera en Patmos como prisionero o deportado; cf. H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (Tubinga: Mohr, 1974), p. 37.

(5) W. Barclay, *Apocalipsis* (Bs.As.: Aurora, 1975), p. 23, "un abrasado odio hacia Roma"; cf. la revista *A.D.*, dic. 1973, p. 30. H. Mattingly, *Christianity in the Roman Empire* (N.Y.: Norton, 1954), p. 81: en Apoc. Se encuentra "más que un resentimiento moderado, una ira ardiente contra Roma y sus emperadores". Cf. Robinson, *op.cit.* (n. 1), p. 226.

(6) Stauffer, *op. cit.* (n. 1), p. 259.

(7) Cullmann, *op. cit.* (n. 1), p. 89. Debe notarse que la referencia a Roma, que es tan evidente a través del libro entero, no excluye una referencia futura y profética, sino que lo futuro viene ya anticipado en los acontecimientos históricos y se describe mayormente en términos del imperio romano contemporáneo. Esto refleja la escatología del "ya" y "todavía no", y sigue el principio juanino que "ahora han surgido muchos anticristos; por eso conocemos que es el último tiempo" (1 Jn. 2.18, 4.3, 2 Jn. 7, cf. 1 Cor. 10.11, Heb. 1.2). Cullmann agrega que "el estado totalitario es la clásica forma empírica de aparición del diablo sobre la tierra" (p. 90).
La Versión Pastoral Latinoamericana señala también el paralelo entre el Imperialismo Romano y los imperialismos modernos: "Juan, al hablar de este imperio que conoció, nos enseña cómo juzgar a los imperios del presente siglo . . . A veces, mientras prevalecen estas pretensiones totalitarias del Poder, se pide a la Iglesia, por precio de su tranquilidad, que haga lo que hacía el Falso Profeta, adormecer a los hombres en vez de traerles la verdadera liberación" (nota 1029, Apoc. 19.1. Toda la nota es muy cen-

trada y sumamente pertinente).

(8) RV = Reina-de Valera Revisada (1960); VPL = Versión Pastoral Latinoamericana; VJ = Versión Jerusalén.

(9) O. Cullmann, *La realeza de Cristo y la Iglesia* (Madrid: Studium, 1974). Cf. Ef. 1.21, Col. 1.16, 2.10,15, Rom. 8.38s, 1 Cor. 15.24; Mt. 28.18, 1 P. 3.22.

(10) J. González, *Jesucristo es el Señor* (Miami: Caribe, 1971), p. 29.

(11) Esta tensión escatológica se capta dramáticamente en el contraste entre la afirmación de 1.5 ("Soberano de los reyes de la tierra") y las palabras de 17.18, que la gran prostituta "reina sobre los reyes de la tierra". Aquí también funciona la tensión entre el "ya" y el "todavía no"; cf. Cullmann, *op. cit.* (n. 1), pp. 101-106.

(12) Satuffer, *op. cit.* (n. 1), pp. 222s, 227, 245. Esta veneración prevalecía especialmente en el oriente.

(13) Vea especialmente L. Homo, *op. cit.* (n. 1), "La Explotación del Mundo", pp. 231-343: Cap. I, "Las cargas del mundo": "Roma pide tres cosas fundamentales al mundo vencido y sumiso: sus libertades nacionales, sus hombres, y su dinero", p. 231; "La enajenación de las libertades nacionales", pp. 231-240; "Los hombres", pp. 240-248; "El dinero", pp. 248-259. La mejor fuente sobre el tema general es M.I. Finley, *La Economía de la Antigüedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974).

(14) Barclay, *op. cit.* (n. 5), p. 402.

(15) Lev. 26.6, Ezq. 4.16 S. Bartina, en *La Sagrada Escritura* (Madrid: B.A.C., 1967), p. 685; Barclay, *op. cit.* (n. 5), p. 226.

(16) J. Salguero en *Biblia Comentada* (Madrid: B.A.C., 1965), p. 381; cf. Barclay, *op. cit.* (n. 5), p. 228; M. Rist, *Interpreter's Bible* (N.Y: Abingdon, 1951), Vol. XII, p. 356. Robinson, *op. cit.* (n. 2), p. 238, rechaza la referencia al decreto de Domiciano, y sugiere que el pasaje podría referirse a la grave escacez de cereales hacia finales del sitio de Jerusalén (Jos., *B.J.* 5.427, 5.565). Pero no logra darle a 6.6c ("no dañes . . .") ningún sentido convincente.

(17) Salguero, *op. cit.* (n. 16), p. 439. Los detalles del cap. 13 se expondrán bajo el último punto, "Estructura Religiosa del Imperio Romano".

(18) En todos los pasajes, va yuxtapuesta con la adoración a la Bestia: 13.15-18, 14.9,11, 16.2, 19.20, 20.4. Pero la única función operativa que se asigna a la "marca" es la de la sanción comercial. Lo económico va inseparablemente vinculado con lo religioso y lo ideológico. A la vez, el conformismo o no-conformismo con el sistema económico viene a ser una prueba de los que adoran o no a la Bestia:

(19) R.M. Grant, "Roman Empire", *op. cit.* (n. 1), p. 105.

(20) *Ibid.*, p. 105. Sobre la acuñación, cf. Finley, *op. cit.* (n. 13), pp. 230-234.

(21) Stauffer, *op. cit.* (n. 1), p. 253ss.

(22) *Ibid.*, p. 264. Stauffer agrega, "el que no quería aceptar nada de este dinero no podía ni comprar ni vender". Debe reconocerse, sin embargo, que Juan está analizando el sentido implícito del sistema monetario, y anticipando un peligro futuro, pero no describe la práctica de los cristianos. "Los cristianos nunca fueron tan fanáticos que rehusaran servirse de las monedas corrientes", Salguero, *op. cit.* (n. 16), p. 451.

(23) Barclay, *op. cit.* (n. 5), pp. 339s. Barclay enumera cinco interpretaciones de la marca: (1) como marca quemada sobre un esclavo; (2) como el tatuaje *(tò stígma)* de un soldado con el nombre de su general; (3) como el sello *(tò járagma)* para autenticar todo contrato de compra y venta, con el nombre del emperador y la fecha de la negociación; (4) como la imagen del emperador en la moneda, sin la cual nadie podría comerciar (así también Stauffer, arriba); y (5) como certificación estatal de haber adorado al emperador (así también O. Cullmann, *op. cit.*, n. 1, p. 93).

(24) Barclay, *op. cit.* (n. 5), pp. 339s; Cullmann, *op. cit.* (n. 1), p. 93. Sobre la señal en la frente, cf. también F. Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte* (San José: Educa, 1977), pp. 23-33, con relación al fetichismo del dinero.

(25) Mucho del pasaje se basa en las "endechas burlescas" (taunt songs) del Antiguo Testamento. Cf. esp. Ezeq. 26-28, Isa. 13.19-33, 34.11-15. En la situación histórica, esta manera de mofarse del opresor *constituía en realidad* un especie de "canción de protesta".

(26) *Isaiah* (Edinburgh: T & T Clark, 1867), Vol. I. pp. 412ss.

(27) Swete, *The Apocalypse of St. John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), p. 184.

(28) Es posible que la "hechicería" de 18.23 se refiere a este contagioso espíritu comercialista. Swete la interpreta como la seducción de la lujuria romana, "la brujería del vicio alegre y lujoso", p. 241. Cf. Nah. 3.1-4, Isa. 47.7-9. Pero el término puede indicar también la dimensión demoníaca del imperialismo romano: "Roma coqueteó con los poderes malignos para corromper al mundo entero", Barclay, *op. cit.* (n. 5), p. 416; cf. cap. 13, y 18.2. Si 18.24 va unido con 18.23, señala el precio sangriento del imperialismo; cf. Ezeq. 24.6-8, 13. La motivación del culto al emperador, y la consiguiente persecución, no fue sólo religiosa de ninguna manera, sino más bien política y económica e imperialista.

(29) J-L. D'Aragón, "Apocalipsis" en *Comentario Bíblico "San Jerónimo"* (Madrid: Cristiandad, 1972), Vol. IV, p. 581.

(30) Hoy día, la tecnología y la propaganda comercial son fieles sacerdotisas del mismo culto lujolátrica. La felicidad se busca en el carro repleto de cromo y con aire acondicionado y ventanas automáticas; crece tanto más si uno posee un cepillo dental eléctrico, una batidora de 12 velocidades, o mejor aun un super-jet privado con sauna y bar.

(31) D'Aragón, *op. cit.* (n. 29), p. 580.

(32) S. Bartina, *op. cit.* (n. 15), p. 214.

(33) Para una discusión amplia y detallada de los diferentes productos, su ori-

gen, valor y uso, v. Bartina, *op. cit.* (n. 15), pp. 794-797; Salguero, *op. cit.* (n. 16), pp. 496-497; Swete, *op. cit.* (n. 27), pp. 232-235; Rostovtzeff, *op. cit.* (n. 1), Vol. I, pp. 125s, 185-188, 284s, 293-329, y Vol. II, pp. 178-244, "La política económica y social de los Flavios y los Antoninos". L. Homo, *op. cit.* (n. 1), pp. 268s, reproduce una lista muy parecida, del jurisconsulto Marciano, conservado en el Digesto, y también describe las diversas rutas comerciales del movimiento de estos artículos de lujo.

(34) Alain Vieillard Baron, *Historia de la Cultura* (Costa Rica, 1960), p. 89; T.W. Wallbank y A.M. Taylor, *Civilization Past and Present* (N.Y.: Scott, Foresman, 1949), Vol. I, p. 171; M. Rostovtzeff, *op. cit.* (n. 1), Vol. I., pp. 125s, 293.

(35) El sestercio valía un cuarto de denario.

(36) Así Salguero, *op. cit.* (n. 16), pp. 496s; Swete, *op. cit.* (n. 27), pp. 234s; Bartina, *op. cit.* (n. 15), p. 796, lo interpreta como "almas o vidas humanas, tal vez los esclavos dedicados a las artes liberales, a ser pedagogos, literatos, artistas".

(37) Swete, *op. cit.* (n. 27), pp. 233, 235.

(38) *Divus Augustus,* 98; citado en C. E. van Sickle, *A political and Cultural History of the Ancient World* (N.Y.: Houghton Mifflin, 1948), Vol. II, p. 393. Algunos barcos llevaban varios centenares de pasajeros, además de sus cargamentos pesados; Wallbank y Taylor, *op. cit.* (n. 34), Vol. I, p. 171. También sobre la marina romana, cf. L. Homo, *op. cit.* (n. 1), pp. 154-158.

(39) Bartina, *op. cit.* (n. 14), p. 797, "Cortaron el rumbo y pararon los barcos".

(40) *Ibid.*, p. 797. El paralelo en Ezeq. 27.28s señala cuatro clases de jefes marinos: *kubernétai, kopelátai, epibâtai,* y *proreís,* en el griego de los LXX. VJ traduce "oficiales de barco" en Apoc. 18.17.

(41) *Ibid.,* p. 797.

(42) *Ibid.,* p. 797.

(43) T. F. Glasson, *The Revelation of St. John* (Cambridge: 1965), p. 101. Swete, *op. cit.* (n. 27), p. 238, señala también el contraste con 11.10, donde los incrédulos celebran con grandes fiestas la muerte de los dos testigos.

(44) Barclay, *op. cit.* (n. 5), 417-423.

(45) Swete, *op. cit.* (n. 27), p. 242. "Aleluya, su humo sube para siempre! ". La terrible fuerza de esta aclamación podría compararse con una canción de protesta que con desboradante alegría celebra la destrucción total de Moscú o Washington o Wall Street. Este jubiloso Te Deum se canta en rededor del trono de Dios y del Cordero.

(46) Cf. también Dan. 2.20, 7.14,27. La Vg. traduce *ploútos* por *divinitas,* pero parece haber malentendido el sentido. Cf. J. Comblin, *Cristo en el Apocalipsis* (Barcelona: Herder, 1969), p. 151.

(47) En el culto romano al emperador, se pronunciaban doxologías parecidas,

que comenzaban con "digno" *(áxios)* y que afirmaban las prerrogativas políticas y económicas de su persona. Una típica aclamación a Domiciano rezaba: "Viva, vence, señor de la tierra. Invencible, Poder, Majestad, Honor, Paz, Seguridad, Santo, Bendito, Grande. ¿Quién es semejante a ti? Tu sólo eres digno de tomar el Imperio. Ven, ven y no tarde. Vuelve de nuevo! ", Stauffer, *op. cit.* (n. 1), p. 228.

(48) El cielo nuevo y la tierra nueva (21.1-8) se describen también en Isa. 65.17-25 como la superación definitiva de todo lo que aliena al ser humano frente a la creación (65.18), Dios (65.19), la enfermedad y la muerte (65.20), el producto de su trabajo (65.21-23), y el reino animal (65.25). Cf. También en énfasis sobre justicia en Apoc. 19.1,11, 16.7,18, Mt. 6.33,2 p. 3.18.

(49) Swete, *op. cit.* (n. 27), p. 297.

(50) Las clases sociales del imperio se analizan en R.M. Grant, *From Augustus to Constantine* (n. 1), pp. 11-14; Finley, *op. cit.* (n. 13), pp. 61-64, 83-89; y Rostovtzeff, *op. cit.* (n. 1), Vol. I, pp. 105ss, 279-285, 329-335; Vol. II, pp. 101-105, 202-205: igual que en el período helenístico, "las ciudades griegas (de Asia Menor), o, más exactamente, su clase dominante . . . se hicieron poco a poco dueñas y señoras de la población indígena . . . Los emperadores romanos tornaron a la práctica helenística de la urbanización, creando en todo el Imperio dos tipos de hombres: los civilizados y, en consecuencia, dominadores, y los bárbaros y, por tanto, súbditos . . . Esta división de la población en dos clases, que andando el tiempo cristalizaron en algo muy semejante a dos castas", hizo que "los ya privilegiados siguieron siéndolo, y los que no lo eran vieron muy menguadas sus posibilidades de ascenso en la escala social", pp. 203, 205.
Sobre la relación entre los cristianos y la sociedad contemporánea dentro del imperio, v. E. A. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (London: Tyndale, 1960) y B. Reicke, *The New Testament Era* (Philadelphia: Fortress, 1968), pp. 302-314, "The Social Attitude".

(51) Apoc. 11.18, 13.16, 19.5. En otro sentido, "libres y esclavos", 6.15, 13.16, 19.18. Lo significativo es que esos binomios polarizados equivalen a "todo el mundo", cf. 13.16.

(52) La relación entre oficio político y poder económico se expresa en Isa. 23,8 RV: "Tiro, la que repartía coronas, cuyos negociantes eran príncipes, cuyos mercaderes eran los nobles de la tierra". Cf. Apoc. 18.24.

(53) La traducción "los grandes" en RV no es suficientemente específica, en la fase "grandes y pequeños" se usan otros términos griegos, *megáloi kaì mikroí,* 11.18, 13.16, 19.5,18. Debe notarse también que RV invierte el orden de "ricos" y "capitanes" en el griego.

(54) Salguero, *op. cit.* (n. 16), p. 499..

(55) Jon. 3.7, "por mandato de rey y de sus grandes"; cf. Isa. 34.12, Jer. 25.18, 32.5, y Mr. 6.21; Swete, *op. cit.* (n. 27), p. 94.

(56) Sobre el mando, los rangos y sueldos, etc., en el ejército romano, cf. L. Homo, *op. cit.* (n. 1), pp. 145-150. Los "tribunos" (Apoc. 6.15 Vg) pertenecían a la clase deoficialessuperiores.

(57) Arndt-Gingrich, *Greek-English Lexicon* (Cambridge, 1957), p. 679, describe el *ploúsios* como "uno que no tiene que trabajar para vivir". El pobre es el que trabajando, apenas vive.

(58) Barclay, *op. cit.* (n. 5), p. 421. El carácter general de estos dos términos contrasta con lo muy específico de los anteriores (reyes, magnates, generales, etc.), como una especie de "catch-all clause".

(59) P. Minear, "The Cosmology of the Apocalypse", en *Current Issues in New Testament Interpretation,* ed. W. Klassen y G. Snyder (N. Y.: Harper, 1962), p. 28.

(60) No he podido consultar el libro de M.A.C. Warren, *Caesar the Beloved Enemy,* cuyo primer capítulo trata de "notas para una teología del imperialismo", y al parecer propone una "demonología" parecida a la de este ensayo, escrito independientemente. Cf. también Hikelammert, *op. cit.* (n. 24), bajo las categorías de fetichismo, politeísmo, y "mala infinitud"' particularmente pp. 13-18, 71-80 (Max Weber), y 152-160.

(61) Así W. G. Kümmel, *Introducton to the New Testament* (N.Y.: Abingdon, 1966), p. 321.

(62) Bartina, *op. cit.* (n. 15), p. 729. Nótese que la lección más probalbe en 12,18 es "y se paró", y no "y me paré" como reza RV.

(63) El dragón aparece también en 12.7, 9, 13-17, 13.2-4, 11, 16.13, 20.2.

(64) Cf. 13.2-4, 12-18, 14.9-11, 15.2, 16.2, 10-14, 17.3, 7-17, 19.19s, 20.4, 10.

(65) Cf. 10.20, 20.10.

(66) Cf. 17.5, 15-18, 19.2.

(67) Que toda la descripción se refiere en primer plano al imperio romano es evidente por ejemplo en 17.9,18, cf. 13.17s. Pero precisa tomar en cuenta que este poder satánico siempre se cae, siempre era y no es pero una y otra vez vuelve a subir del abismo bajo nuevas formas. Cf. notas 7, 11 arriba.

(68) Cullmann, *op. cit.* (n. 1), p. 89.

(69) Salguero, *op. cit.* (n. 16), p. 441.

(70) Daniel también representa este hecho en la figura del imperialista Nabucodonozor, quien al inflarse con la soberbia de sus imperios (Dan. 4.30), y pretender deificarse y exigir adoración (3.2ss, cf. 4.11, 22), se deshumanizó y se embruteció (4.16, 25, 32).

(71) Salguero, *op. cit.* (n. 16), p. 444.

(72) *Ibid.,* p. 443; Bartina, *op. cit.* (n. 15), p. 737; Swete, *op. cit.* (n. 27), pp. lxxxii, lxxxiv. Stauffer, *op. cit.* (n. 1), p. 262, cree más bien que se refiere al complot contra Domiciano, en los años 88-89, de lo cual el emperador logró salir más fuerte y arrogante que antes. En contra, Robinson, *op. cit.* (n. 2), p. 237.

(73) Cullmann, *op. cit.* (n. 1), p. 91; Salguero, *op. cit.* (n. 16), p. 444. Con

Apoc. 13.4, cf. Ex. 15.11, Sal. 35.10, Zac. 3.2, Dan. 10.13, 20s, 12.1. En contraste con Dios, que "era, y es, y ha de venir" (1.4, 9, 16.5), la Bestia es el "seudo-yo-soy" "que era, y no es, y está por subir del abismo", 17.8,11.

(74) Bartina, *op. cit.* (n. 15), p. 740; Salguero, *op. cit.* (n. 16), p. 447; Swete, *op. cit.* (n. 27), p. 168.

(75) Barclay, *op. cit.* (n. 5), p. 323.

(76) *Ibid.,* p. 326, 338.

(77) Es muy posible que el Asiarca de Efeso haya sido el modelo para la figura de la segunda bestia; Stauffer, *op. cit.* (n. 1), p. 263; F.F. Bruce, *New Bible Dictionary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p. 137. Como Sumo Sacerdote de Asia, El Asiarca ejercía enorme poderío político y económico, totalmente al servicio del culto imperial. Según Stauffer, p. 248, el Congreso Asiático se sesionaba en el Templo a Domiciano, bajo la prèsidencia del Asiarca. Religión, política, y culto imperial se funden en una sola realidad. Esto se relaciona con un hecho fundamental: el poder de César descansa en tres bases —poder tribuicio, *imprium* proconsular, y su título de *pontifex masimus.* "Augustus, fundador del Imperio, tuvo también la iniciativa de la religón imperial, dos hechos cuya coincidencia no es casual", L. Homo, *op. cit.* (n. 1), pp. 17, 275s.

(78) D. Barsotti, *El Apocalipsis: Una Respuesta al Tiempo* (Salamanca: Sígueme, 1967), p. 180. Sobre la relación entre política y religión en el imperio romano, cf. Abreu, *op. cit.* (n. 1), esp. pp. 18-22, y Cochrane, *op. cit.* (n. 1), *passim.*

(79) Bartina, *op. cit.* (n. 15), p. 740s; Swete, *op. cit.* (n. 27), p. 169; cf. Mt. 7.15.

(80) Barclay, *op. cit.* (n. 5), p. 338.

(81) Es posible que Juan haya visto el famoso "Equus Maximus" de Domiciano en el Foro de Roma, pero es más probable que se refiere a la colosal estatua de Domiciano en su Templo en Efeso; Bartina, *op. cit.* (n. 15), p. 742; Stauffer, *op. cit.* (n. 1), p. 244. La estatua, en proporciones cuatro veces al tamaño normal, representaba al emperador sentado entre candelabros. Los restos de dicha imagen se encuentran ahora en el Museo de Esmirna; Stauffer, p. 245s.

(82) Vea arriba, p. 21. El seudoprofeta prostituye su oficio religioso-sacerdotal al servicio de la idolatría política. Bowman observa que ejerce función de sacerdote (13s), profeta (15), e inquisidor (16s); *Interpreter's Dictionary of the Bible* (n. 1), Vol. I, p. 369.

(83) Vea arriba, "totalitarismo económico".

(84) Salguero, *op. cit.* (n. 16), pp. 449s; Bartina, *op. cit.* (n. 15), pp. 741s. Se introducía un hombre dentro de una estatua hueca, o se amplificaba una vez mediante ún sistema de tubos dentro de una imagen. Cf. los relatos de Apolonio de Tiana, y la literatura seudo-Clementina; Swete, *op. cit.* (n. 27), p. 171. Simón Mago se jacta de haber hecho que estatuas se movieran y que lo inanimado tomara ánimo, según *Recogniciones* 3.7. Por otra parte. Efeso era famosa por su magia; cf. los *Efésia grámmata,* Hech. 19.19s. Eran

comunes también las sanidades milagrosas ante las imagenes imperiales, especialmente en Pérgamo, a cuyo Templo de Esculapio llegaban los enfermos de todo el imperio; Comblin, *op. cit.* (n. 46), p. 139; Stauffer, *op. cit.* (n. 1), pp. 249s. Ver también la cita de *Ascensión de Isaías* 4.2-14, en Robinson, *op. cit.* (n. 2), pp. 239s.

(85) Swete, *op. cit.* (n. 27), p. 169; cf. Bartina, *op. cit.* (n. 15), p. 741. Es probable que la frase significa "ante la imagen del emperador".

(86) El sentido exacto de 13.15 es que la misma imagen pronuncia la pena de muerte, y este prodigio de seudo-profecía mueve las masas a colaborar en el programa de persecución religiosa; cf. Swete, *op. cit.* (n. 27), p. 172. El trasfondo de todo el pasaje está en Dan. 3.5-7,15, que habla de la "primera Babilonia" y de Nabucodonozor, prototipo de la Bestia (cf. Dan. 4.33).

(87) Aunque el dragón es en sí el principio del caos y del abismo, él sabe bien organizarse cuando es del caso, y el último producto de su campaña no será el anarquismo sino el totalitarismo, bajo su lema de "ley y orden" (13.15-18). Aquí encontramos el orden perfecto y total, al servicio del verdadero desorden infernal y antihumano. La expresión última del gobierno satánico será un estado totalitario colectivista, el "1984" de Orwell, de hombres uni-dimensionales, atrapados en el engranaje del sistema. Dice Josef Pieper: "El fin no se producirá como un caos . . . sino que al final se alza una configuración de dominio equipada con un enorme poder . . . Al final de la historia hay un seudoorden mantenido por el ejercicio del poder. El nihilismo 'es más difícil de ver, está mejor enmascarado' que el anarquismo, porque le caracteriza, a diferencia de éste, 'la relación al orden',", *Sobre el Fin de los Tiempos* (Madrid: Rialp, 1955), p. 184. Cf. V. Massuh, *Sentido y fin de la historia* (B.A.: Eudeba, 1963), p. 94.

(88) Stauffer, *op. cit.* (n. 1), p. 263); cf. F.F. Bruce, *op. cit.* (n. 76), p. 137, "the public relations officer of the former beast". Stauffer lo relaciona especialmente con "el mito de Domiciano", pero "revela el carácter fundamentalmente falso del mito político", pp. 263s. Conocerle es saber que el mito del sacro imperio es una mentira del diablo. Es una especie de desenmascaramiento de los poderes mediante el desbloqueo apocalíptico.

(89) Barsotti, *op. cit.* (n. 77), pp. 180-185.

(90) Cullman, *op. cit.* (n. 1), p. 92.

(91) Bartina, *op. cit.* (n. 15), p. 778.

(92) Horacio canta del amor de los dioses a las siete colinas de Roma; Virgilio, Propercio, Ovidio, Marcial, y Cicerón también usan el "Septimontium" como epíteto para Roma; Swete, *op. cit.* (n. 27), p. 220. Las monedas representan a Roma entre el Tíber y la Loba, sentada sobre las siete colinas; la ciudad se celebraba también en el "Banquete de la fiesta de las siete colinas", Stauffer, *op. cit.* (n. 1), p. 228.

(93) A lo menos tres de las siete ciudades de Apoc. tenían templos a la diosa Roma (Efeso, Pérgamo, y Esmirna). Esmirna se jactaba de poseer el primer Templo a *dea Roma,* construida en 195 a.C., "antes de que Cartago estuvo sujetada a Roma". Bajo Augusto, "el primer templo a la deidad de un emperador se construyó en Pérgamo en 29 a.C.", Barclay, *op. cit.* (n. 5), p. 324; el culto a Roma y Augusto floreció especialmente en Pérgamo. En 23

d.C., cuando Roma autorizó que se levantara en Asia un Templo a Tiberio, entre once ciudades que competían por ese privilegio, el Senado Romano escogió a Esmirna en reconocimiento de su especial devoción a Roma (Tac., *Ann.* 4.55-56).

(94) Barsotti, *op. cit.* (n. 77), p. 212. Debe subrayarse el adverbio "paulatinamenta" en la primera frase. Sólo el ojo profético del vidente, extraordinariamente perceptivo, podría entender la realidad demoníaca de la situación Desde otra perspectiva, la "Pax Romana" representó una cumbra muy meritoria en la historia del buen gobierno; y paradójicamente, después de Domiciano siguieron "los cinco buenos emperadores" (96-180 d.C.) ¡Eso no desacredita la visión apocalíptica de Juan, sino acentúa su extraordinaria percepción de la realidad más profunda, inspirado por el Espíritu del Señor.

(95) Es importante recordar que otros libros del Nuevo Testamento, escritos antes de las persecuciones de Nerón (64 d.C.), representan una teología positiva del estado como instituido por Dios; cf. Cullmann, *op. cit.* (n. 1), pp. 65-85, 101-106; Comblin, *op. cit.* (n. 46), pp. 138ss; J. González, *op. cit.* (n. 10), pp. 23, 46, 58. Estos pasajes (Rom. 13, 1P. 2:13-17, Tito 3.1) se refieren al principio del buen gobierno en general, establecido para promover la justicia; no se refieren al gobierno romano en particular, mucho menos al imperialismo mismo, tal como Apoc. lo describe tan detalladamente. Con todo, ésta es la tónica en que termina, cronológicamente, el Nuevo Testamento, y el juicio de Apoc. sobre el imperialismo sigue siando una advertencia profética a las potencias de todos los tiempos.

(96) Comblin, *op. cit.* (n. 46), p. 140.

(97) Es significativo también que según 18.24, Roma es juzgada por la sangre no sólo de profetas y santos, sino también "de todos los que han sido muertos en la tierra".

(98) *Interpreter's Bible, op. cit.* (n. 16), Vol. XII, p. 590.

(99) Cf. R. Lores, "Manifest Destiny and the Missionary Enterprisa", *Study Encounter* XI: 1, 1975, pp. 1-16. Una ampliación en castellano está en preparación.

(100) La devaluación de la moneda nacional frante al dólar trae lógicamente la inflación, y graves privaciones para los nacionales, pero comunmente trae considerables ventajas para las misiones y los misioneros extranjeros debido al aumento del valor del dólar frante a la moneda nacional. A eso se debe que publicaciones misioneras (revistas, cartas, etc.) a veces han dado gracias a Dios por una devaluación drástica de la moneda, sobre todo an el momento de alguna compra grande (propiadades, instrumentos técnicos de clínica, [illegible], etc.), y hasta lo han interpretado como intervención divina a favor de la obra. Para el misionero, que recibe su sueldo en dólares, la devaluación monetaria significa un aumento considerable en su salario. Si compartimos las preocupaciones económicas de las Escrituras, sin embargo, de ninguna manera podemos quedar indifarentes a las consecuancias de estas situaciones, que al puablo mismo producen afectos totalmente difarantes: inflación, hambre, miseria, enfermedad y muarte.

(101) Cf. H. Assmann, *Teologia desde la Praxis de la Liberación* (Salamanca: Síguame, 1973), sobre "el hechizo y la seducción" del manipuleo ideoló-

gico de la religión (p. 189) para "fetichizar la realidad" (pp. 179s), y los muy claros ejemplos de "la función legitimadora de la religión para la dictadura brasileña" (pp. 211-227) y de "la ideología burguesa y sus piezas de recambio religiosas" (pp. 229-237, esp. los informes misioneros citados en pp. 232s). Assmann insiste en "una necesaria iconoclastía del cristianismo en cuanto auxiliar fetichizador de la dominación" (p. 180). Cf. también Pablo Richard y Esteban Torres, *Cristianismo, Lucha Ideológica y racionalidad socialista* (Salamanca: Sígueme, 1975), esp. "La teología de la dictadura militar chilena" (pp. 102-107) y "el Cristianismo como instrumento de la ideología burguesa" (pp. 120-126).
Por otra parte, pueden encontrarse en la historia del protestantismo latinoamerciano algunos ejemplos inspiradores de ese "iconoclasmo profético", valiente para denunciar como Juan a la injusticia y al imperialismo. Doña Susana de Strachan, co-fundadora del Seminario Bíblico Latinoamericano, condenó enérgicamente la intervención militar norteamericana que impuso el regimen somozista en Nicaragua, tildándola de anti-democrática ("the regime that has been violently imposed upon Nicaragua" por el gobierno estadounidense), hipócrita e insultante (cuando la buena fe de países débiles es "scoffed at and derided as mere bait with which to entrap the victims of its everweaning imperialism"), ilegal e inconstitucional, en fin, como "imperialismo arrogante"; *The Latin America Evagelist* (VI:6), junio, 1927, pp. 13s. En el mismo número, el Rev. Eduardo Haymaker, misionero presbiteriano en Guatemala, lo describe como "imperialism and bullyism". Hoy día muy pocas revistas misioneras se atreven a hablar en los términos que usó doña Susana en ésta y otras ocasiones.

(102) V. arriba, notas 7. 11, 67. Cf. la función de la caída de Jerusalén en el discurso escatológico de Jesús (Mc. 13), como punto de primera referencia y prefiguración de los acontecimientos finales. Similarmente, creemos que el juicio sobre el imperialismo romano prefigura el juicio final sobre el Anticristo, igual que el imperio mismo es prototipo en que se basa la descripción apocalíptica de todo el sistema demoníaco de la Bestia.

ALGUNOS MANEJOS IDEOLOGICOS DE LOS SIMBOLOS DE LA VIDA
(discurso político y discurso teológico)

Sonia Gutiérrez

Partimos de la importancia de la formulación discursiva de los proyectos sociopolíticos para la realización de una lectura "desopacadora" de la realidad.

Las condiciones de vida real movilizan hacia un enfrentamiento entre las mayorías empobrecidas y la minoría dominante en la sociedad costarricense, que tiene muy en claro su dominio de clase. Ellas no escatiman toda clase de producción que pueda servir de freno a la lucha de clases, a la que temen en alto grado.

En Costa Rica, según algunos indicadores: ingreso percápita, producto interno bruto, descenso de la tasa inflacionaria, hay un crecimiento sostenido de la economía(1). ¿Por qué la necesidad de esta producción discursiva apeladora a una legitimación por parte de las clases dominantes? ¿Dónde está la crisis? El presente trabajo no pretende dar la respuesta, sino plantear un intento de búsqueda en este sentido.

Pretende demostrar que la respuesta legitimadora surge de manera programada y no de la espontaneidad de las mayorías. Por tanto, la afirmación del lingüista Noam Chomsky: "En la elaboración de un programa, lo que cuenta no es la verdad, sino lo que la gente cree que es cierto (2), es verdad en parte; falta preguntarse qué mecanismos hacen que la gente crea lo que no es cierto.

Este análisis se concretará en dos tipos de discurso: el político y el teológico. El primero incluye los programas de gobierno presentados por los partidos costarricenses: Liberación Nacional y Unidad. Ambos resultaron mayoritarios en las pasadas elecciones para el período 1978-1982. El discurso teológico comprende la carta pastoral de la Conferencia Episcopal Costarricense: "Ni capitalismo ni socialismo marxista". Fue escrita para las elecciones de 1974 y ratificada en las de 1978; además, la declaración dada a la prensa por el presidente de la Conferencia y un comunicado de cristianos y sacerdotes.

El análisis del discurso teológico producido en torno a la campaña política intentará detectar si se presenta como discurso de apoyo al político aquí analizado, o si por el contrario, cumple una función deslegitimadora de las propuestas políticas de estos programas.

Se pretende develar el nivel mitificador de tales discursos mediante la confrontación del espacio/tiempo de sus propuestas y el espacio/tiempo de sus soluciones. Así se pondrá en evidencia si la efectividad de las propuestas es real o no. En caso de no serlo, vale destacar cuáles son los manejos ideológicos más importantes para lograr la apariencia de mensajes sustentadores de una praxis garantizadora de la vida real de todos los individuos.

LA EFICIENCIA EN EL DISCURSO POLITICO

Hay un criterio básico para la explicación de las soluciones ofrecidas y de los problemas detectados: *la eficiencia.* Este principio rige para ambos programas.

> "El Estado debe ser el instrumento subsidiario para el logro del Bien Común. Para lograr ese fin debe adquirir un *funcionamiento eficaz* que le permita cumplir cabalmente con sus responsabilidades de servicio a las personas a través de la planificación,dirección, . . ." (Cap. II, Idea fundamental H; P.U.) (*) (3).

> "Ordenar la actividad del Estado como gestor y garante del Bien Común e instrumento al servicio del desarrollo integral de la persona humana". (Cap. II, Objetivo fundamental tercero; P.U.)

> "Introducir, con una voluntad firme, el más alto grado de *eficiencia* en la labor administrativa, con el fin de que el *aparato estatal* cumpla en la mejor forma con las funciones que se le han asignado para el *servicio* y el bienestar de la ciudadanía". (Bases del programa p. 15; P.U.).

> "Cada vez son mayores y más frecuentes las justas demandas de nuestra sociedad por obtener mejores condiciones de trabajo y un más alto bienestar económico y espiritual.
> Satisfacer en mayor medida esas demandas supone ser cada vez más *eficiente* en el manejo de los recursos, tanto públicos como privados. Para que este esfuerzo tenga resultados positivos, se requiere *modernizar el Estado* . . ." (Cap. 9; P.L.N.).

* P.U. = programa del partido UNIDAD.
P.L.N. = programa del partido LIBERACION NACIONAL.

La eficiencia consiste en lograr un buen funcionamiento de las instituciones sociales, las cuales a su vez se encargan, mágicamente, de distribuir en forma equitativa los bienes producidos en la sociedad. De hecho se les confía a estas instituciones "eficientizadas" el carácter de un ser humano, al designársele la capacidad de decidir cómo efectuar la distribución. Esta última es una función propia de los hombres en la producción social de su existencia. Esta eficiencia es el principio vital, transmisor de vida al conjunto de instituciones del aparato estatal. Pero primero esta vitalidad la ostenta a partir del despojo de la vida del hombre concreto, y con este robo la eficiencia se erige sujeto. Por tanto, el ser humano real pasa a la categoría de objeto. Este nuevo sujeto, la eficiencia, oculta al verdadero sujeto que decide la vida o muerte del hombre: la clase propietaria de los medios de producción. Así, la eficiencia es un principio anti-vida: primero, desplaza al hombre en tanto sujeto y se constituye principio vital; segundo: el funcionamiento de la eficiencia-sujeto va contra la clase despojada de los medios de vida. El hombre pasa a un segundo plano, la satisfacción de sus necesidades depende de si la eficiencia se logra o no. Ella es la proveedora de los servicios sociales, le permite al hombre lograr ser eficaz.

En el segundo texto aquí citado, la deshumanización está semantizada como humana: la eficiencia del Estado es un servicio al "desarrollo integral de la persona humana". Este juego semántico es parte de la apariencia pro-vida de este principio fetichizado, mistificador y por tanto, vehículo de muerte.

Lo más grave es que a este principio abstracto lo muestran como el medio para implantar el Bien Común en la sociedad. La clase dominante sabe que la meta de justicia, para llevarse a cabo en una sociedad de clases tiene que afectar sus privilegios. Así que se hace creer en este principio abstracto como el medio eficaz para lograr una serie de metas.

Hay varias condiciones necesarias que le permiten a la eficiencia ejercer su calidad de sujeto:

La participación:

"La *participación popular* es un principio fundamental en la doctrina social cristiana, y la única vía posible para lograr un desarrollo que realmente satisfaga las necesidades de *todos* y cada uno de los ciudadanos" (Cap. II, punto C; P.U.).

"Nuestro propósito es, entonces vigorizarla [a la democracia], auspiciando la participación efectiva de todos los costarricenses en la toma de decisiones, tanto políticas, como económicas, sociales, cul-

turales y todas aquellas que de un modo u otro afecten el quehacer nacional" (Cap. 2; P.L.N.).

La participación le hace creer al hombre que puede recobrar el estatus de sujeto del cambio, cuando en verdad viene a ser el sometimiento de la persona humana a los requerimientos del principio abstracto de la eficiencia. Es una participación que depende de la voluntad del individuo solo, sin aludir a las condiciones reales que la posibilitan:

"Por ello, la empresa productiva debe ser una comunidad en la que patrones y trabajadores, participen, de modo armonioso y plenamente humano . . . estimulando mediante incentivos adecuados, que se logre *libremente* la participación de todos los trabajadores, además de la correcta ejecución de sus tareas específicas, en la toma de decisiones y en los beneficios del esfuerzo colectivo" (Cap. 2; inciso I; P.U.).

Esta es una participación acorde con las relaciones de producción capitalistas. El desempleo y el subempelo también, en esta dimensión, están participando. Sin la alusión a los medios reales de participación, esta se mitifica. Pero la apariencia biófila es la del libre juego de las fuerzas sociales, cuya formulación general es la democracia participativa.

No hay temor de formular la participación porque no es el individuo real el invitado a participar.

La unidad o armonía:

"Costa Rica es una sola y de ahí que sea necesario propiciar el crecimiento *armónico* de todo el país. No aceptamos que haya ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda" (Cap. 2; P.L.N.).

"No pueden aceptarse prédicas de odio clasista" (Cap. 30; P.L.N.).

"La realización del Bien Común, impone una alta dosis de esfuerzo propio, de solidaridad humana, de *armonía social,* de fervor cívico y de espíritu de sacrificio.
La lucha por el Bien Común demanda armonía social . . ." (Cap. II; El Bien Común; P.U.).

El Bien Común o meta de justicia requiere una sociedad armónica, sin lucha de clases. Pero este tipo de sociedad resulta de la implantación de la justicia social. De esta manera, la meta y la condición previa conforman un círculo vicioso, que traduce la realidad a términos que de

hecho son su negación. Todo develamiento de esta realidad se torna amenaza para la dominación de clase y se acusa como "prédica de odio", como amenaza a la hermandad.

La función principal de "unidad" es ocultar las relaciones de clase existentes en la sociedad costarricense, y presentarla como armónica. Con esta idealización del conflicto, la eficiencia puede ejercitarse como sujeto sin contradicciones manifiestas. Expresiones como: "Ya ganamos", "Vamos a ganar", se sustentan en la conformación de un sujeto colectivo que participa conjuntamente en la toma del poder y el disfrute de los bienes de la producción. Esta es otra semantización pro-vida, mitificada, pues no contempla un acceso real a los medios de vida.

El cambio:

> "Es cierto que la presencia de políticos honrados será un cambio significativo. Pero el cambio debe ser más profundo, debe ser ideológico . . .
>
> La crisis actual en que vive Costa Rica es consecuencia del fracaso ideológico del actual gobierno" (Cap. II; Introducción; P.U.).
>
> "Para que este esfuerzo tenga resultados positivos, se requiere modernizar el Estado, a fin de convertirlo en un instrumento ágil de nuestro progreso, y en ese sentido, nos empeñamos en lograr todos los cambios que sean necesarios para adaptarlo a las necesidades del país" (Cap. 9; P.L.N.).

Se presenta como un campo semántico amplio, incluye variados registros sémicos: desarrollar, modernizar, acelerar, incrementar, mejorar, fomentar, progresar, perfeccionar, etc. Estas son variantes eufémicas difundidas por la clase dominante, o instancia productora del mensaje. La manera cómo se formula el cambio, con alto grado de eficiencia, repercute en la instancia receptora positivamente: amplía la aceptación de los valores derivados de la eficiencia. Con esta aceptación, la clase propietaria quiere recapturar la confianza perdida en los sectores que demandan un cambio radical de sus condiciones de vida, de sus eufemimismos de cambio.

Etica de la eficiencia:

La ética efectiva es aquella con la que el individuo responde según las normas impuestas por la clase dominante a partir del criterio de la eficiencia. En el marco de estas normas cobran importancia el individua-

lismo como esfuerzo personal, la superación, el trabajo, el sacrifico. Se presentan como metas: el humanismo, la democracia participativa, la justicia, la paz, el Bien Común para todos. De no realizarse tales metas, el sujeto responsable del fracaso no es la clase (dominante), ni el programa, sino el individuo mismo.

2. El discurso teológico.

Habrá dos puntos de referencia básicos en el estudio de este discurso: el político, anteriormente analizado y la corporeidad del mensaje en el cristianismo de los primeros siglos (4).

En el cristianismo pre-constantiniano, la base corporal definía una ética fundada en el principio de vida o muerte. Era pecado todo acto que condujera a la muerte, y se consideraba dentro de la gracia el comportamiento en pro de la vida humana. Esta base corporal lleva más adelante, al discernimiento de criterios específicos en relación con las estructuras sociales, que aseguren el derecho de todos los individuos a producir y reproducir su vida material. El mensaje teológico que no incluye esta base corporal, le imprime a su contenido una trascendentalización a-corporal desligada de la vida real. Así que su ética se desliga de las estructuras sociales concretas y se rige por principios no encarnados históricamente: el amor, la paz, la justicia, la hermandad.

En la mayoría de los mensajes teológicos pre-electorales, la base corporal es una ausencia. El presidente de la Conferencia Episcopal, Monseñor Arrieta, en entrevista a la prensa dijo lo siguiente:

> "Y luego votar por el candidato, que según su conciencia, juzgue él que puede hacer el bien mayor o el mal menor para el país".

Interpretando palabras de Pablo VI, dice que:

> "Traiciona su fe cristiana quien trabaja o vota por partidos, no importa de cuál signo, que, o menosprecian el Evangelio o no lo toman en cuenta a la hora de formular y, eventualmente, ejecutar sus programas de gobierno" (5).

Hay un llamado a votar sin emitir análisis sobre las propuestas programáticas centrales de los partidos políticos: el llamado a votar se decide por "la conciencia" de cada individuo. Esta debe, para no ser a-corpórea, tomar en cuenta su inserción en la división social del trabajo. Debe tomar en cuenta también, según quedó demostrado en el análisis de los programas políticos, que hay un falseamiento de las conciencias: se les presenta la eficiencia como la clave de solución para las necesida-

des de la vida real. Entonces, el llamado a votar se convierte en un llamado a votar por la eficiencia. Luego, el criterio de "tomar en cuenta el Evangelio", sin un análisis del cómo se le toma en cuenta (aún suponiendo que este Evangelio sea encarnado), no contribuye para que la instancia receptora del mensaje emita el voto con otro criterio que no sea el de los programas políticos.

Otro llamado a votar es por parte de la Conferencia Episcopal Costarricense, en su carta pastoral: "Ni capitalismo ni socialismo marxista" (6).

"Para todo hijo de la Iglesia y en general, para todo ciudadano, constituye un importante deber depositar su voto cada vez que haya elecciones . . .".

Después del llamado a votar se constatan algunos problemas:

"Esto es lo que necesita Costa Rica. Una sociedad donde resplandezca la justicia . . . donde la igualdad esencial de todos los ciudadanos sea idea matriz de todos los actos de gobierno; donde cada hombre tenga acceso, de manera justa, a los bienes materiales y espirituales de que dispone la comunidad nacional (. . .) una sociedad, en fin, donde todo se oriente al servicio de cada persona y de toda la comunidad humana y esto como evidencia cotidiana del amor que arranca del Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo".

Las propuestas de igualdad, justicia y acceso a los bienes de la sociedad, para todos los costarricenses, se trascendentalizan. Esto es una contribución con las propuestas de unidad existentes en los programas de gobierno, porque se plantea solamente a nivel de lenguaje abstracto. De donde resulta una identificación de metas entre los programas de gobierno y el Evangelio de Cristo.

"De estas palabras de Pablo VI se concluye que para la Iglesia resultan igualmente inaceptables el capitalismo liberal y el socialismo marxista (. . .) y que toca (. . .) buscar modelos nuevos de sociedad, que eviten, por igual los errores y excesos de uno y otro sistema".

El llamado a votar transmuta su semántica en: no votar. De ese modo se insta a que el hombre no asuma ningún papel transformador y no intente recuperar la categoría de sujeto en su proceso histórico.

Reafirmación de los valores burgueses:

"Los obispos estamos firmemente convencidos de que la grandeza de

nuestra patria, su felicidad, su progreso y su paz, en una palabra: sus verdaderos valores, descansan fundamentalmente sobre el pilar inconmovible de la fe cristiana (. . .) Y que será esa misma fe cristiana, vivida con fidelidad y hasta sus últimas consecuencias, la que ofrecerá las verdaderas soluciones a los problemas que aún nos agobian y de los cuales somos conscientes".

En confrontación con el análisis de algunos valores incluidos en los programas políticos, la Conferencia Episcopal se adhiere plenamente a que la "fe cristiana" sea una implementación de la eficiencia y precisamente, con mayor responsabilidad que las demás: "solucionará los problemas aún existentes". De esta manera, a quienes gobiernan ocultando con los valores las relaciones capitalistas de producción, se les puede exigir "soluciones cristianas" y votar por ellos. Será "un gobierno de paz, de libertad, justicia, de fraternidad y de amor".

Se deja de lado aquí a los mensajes teológicos que dan su adhesión más anti-corporal y explícita al sistema capitalista. Se analiza otro mensaje, diferenciado de los anteriores por no formar parte de la jerarquía y por el rechazo a las propuestas ideológicas de los programas políticos. El criterio básico para este rechazo es el considerar a los individuos reales con una *base corporal*; su vida real está siendo minada y ellos mismos son quienes deben luchar:

"El evangelio de Cristo, que va dirigido a los pobres y a los marginados, es muy claro. Si queremos actuar guiados por él, tenemos que estar siempre al lado de los sectores menos favorecidos, que son el producto de una sociedad injusta, donde las grandes mayorías viven en la miseria y una pequeña minoría disfruta de sus adelantos y beneficios,

Por ello creemos que la Construcción del Reino de Dios se concretiza aquí en la tierra, en la construcción de una sociedad *donde el hombre no sea explotado por el hombre"* (7).

El nexo corporal lo identifican detrás de las estructuras de una sociedad injusta en las cuales se diferencian los individuso según sean sus condiciones de vida. El evangelio de Cristo está con los pobres pues se orienta en favor de la vida de ellos. La transcendentalidad propuesta es una sociedad justa, a partir de la negación de las condiciones injustas de la vida material.

Estos mensajes presentan líneas divergentes: la jerárquica, que ha traicionado la corporeidad del mensaje del evangelio al adherirse a los valores de la clase dominante y la que defiende una opción por los oprimidos, porque ha descubierto estructuras sociales anti-hombre, anti-vida.

La crisis que vive el sector mayoritario no la pueden ocultar ni ignorar. Así que la traducen y la asumen como "crisis moral" y la expresan en una moral que este sector acepta comúnmente, la cual subyace como valor privilegiado de la sociedad burguesa. Trastocada la realidad, la crisis real de ilegitimidad del sistema se soluciona por medio de enmienda de la moral, y purificado así el ofensor, puede utilizar la represión contra las mayorías en cualquier momento, pues, ya se ha granjeado el derecho, al confesar sus pecados públicamente. Como se nota es un mecanismo cargado de simbología religiosa, la confesión borra el pecado cometido.

Del mismo modo, el clero al responder en los términos de la condena a la corrupción, está dando acogida a la confesión. Lo más grave es que la Iglesia asume una visión distorcionada de la realidad: la crisis de desempleo y pauperización de las mayorías, como crisis moral. En esta forma apoyan las salidas de la burguesía y asumen una posición de clase muy clara.

Ante el peligro de una toma de conciencia masiva, la sociedad capitalista requiere el manejo ideológico de las conciencias. Del éxito de este manejo depende su estabilidad y legitimación (8). Es implementado por la clase dominante para perpetuar, en tiempo y espacio reales, su dominio sobre la clase proveedora de vida. Para ello la clase dominante institucionaliza sus valores y mediante ellos expresa una ética que a su vez acompaña esta institucionalización.

Esta instancia productora de los valores y de los mensajes, apela a la aceptación de los antiguos y nuevos valores, para este efecto recurre al discurso teológico. Lo hace de dos maneras: ya sea por incorporación de elementos religiosas en su mensaje o por el evidente apoyo que le proporciona el discurso teológico. Este último discurso solo puede brindar este apoyo si primero ha traicionado el principio de la corporeidad.

NOTAS

(1) Cfr. Boletín estadístico del Banco Central de Costa Rica, 1977.

(2) Noam Chomsky, *Sobre política y lingüística* (Barcelona, Ed. Anagrama, 1970). p. 33.

(3) Los subrayados de las citas textuales son nuestros.

(4) Franz J. Hinkelammert. *Las armas ideológicas de la muerte* (San José, Ed. EDUCA, 1977). p. 125ss.

(5) Excelsior, San José, 1 de febrero de 1978.

(6) Monseñor Román Arrieta, "Entrevista a la prensa", Excelsior, San José, 17 de enero de 1978. p. 1.

(7) La Nación, San José, 4 de febrero de 1978, p. 13A.

(8) Franz Hinkelammert. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Buenos Aires, Ed. Paidós, 1970). 212ss.

INDICE

TOMO I

Dedicatoria 5

Palabras de Bienvenida 7

Participantes 9

Temario del Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos 11

Presentación 13

Primera Parte: LOS NUEVOS ESTILOS DE DOMINACION IMPERIALISTA Y SU INCIDENCIA EN AMERICA LATINA 19

La tarea común de las ciencias sociales y de la teología en el desenmascaramiento de la necrofilia del capitalismo — *Hugo Assmann* 21

Notas sobre metodología para un diagnóstico económico del capitalismo latinoamericano — *Xabier Gorostiaga* 39

Crisis y reconstitución del capitalismo internacional: las nuevas condiciones de la división internacional del trabajo — *Fernando Danel Janet* 63

Algunas tendencias en la división internacional del trabajo — *Javier Iguíñiz E.* 91

Los intentos de "crisis management" global: propuestas imperialistas de la década del 70 — *Ernesto Parra* 123

Iglesia, Estado autoritario y clases sociales en América Latina (elaboración de un instrumento de análisis) — *Pablo Richard* 153

Cuadros sinópticos sobre la coyuntura económica-política, como marco estructural de la evolución de la Iglesia Latinoamericana — *Xabier Gorostiaga* 175

Segunda Parte: EL CAPITALISMO COMO IDOLATRIA Y LA MEDIACION TERCERISTA EN EL ARTE DE DOMESTICAR A LOS DIOSES 197

El Dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la tradición cristiana — *Franz Hinkelammert* 199

El tercerismo eclesial: táctica política y mecanismo ideológico — *Enrique Dussel* 315

Carter: su religión y su presidencia — *Richard Shaull* 329

La evangelización: ¿liberación o cobertura ideológica? — *Saúl Trinidad* 341

El Apocalipsis y el imperialismo — *Juan Stam* 359

Algunos manejos ideológicos de los símbolos de la vida (discurso político y discurso teológico) — *Sonia Gutiérrez* 395

El Tomo II contiene:

TOMO II

Tercera Parte: "DEMOCRACIA RESTRINGIDA" VERSUS DEMOCRACIA A PARTIR DE LAS MAYORIAS

De la democracia liberal a la "democracia restringida" — *Gregorio Iriarte*

Las Iglesias latinoamericanas frente al Estado e Ideología de Seguridad Nacional (la realidad y sus causas) — *Aldo Büntig*

Algunas notas sobre las dictaduras militares de América Latina y las perspectivas del movimiento obrero — *Luis Maira*

La democracia a partir de criterios y prioridades relacionados con el bien común — *Julio de Santa Ana*

Historización del bien común y de los derecho humanos en una sociedad dividida — *Ignacio Ellacuría*

Vida-Trabajo: binomio central del bien común en la tradición cristiana — *Raúl Vidales*

El significado de los derechos humanos para los países capitalistas desarrollados — *Norbert Lechner*

Iglesia y democracia en América Latina. Algunas consideraciones a partir de la situación chilena — *Hugo Villela*

Pueblo de Dios — Mayorías populares en la Biblia — *Jorge Pixley*

Derecho del pobre — Derecho de Dios — *Hugo Echegaray*

La unidad y el conflicto dentro de la Iglesia — *Jon Sobrino*

Cuarta Parte: LA PRODUCCION SOCIAL DE LA VIDA REAL Y EL ANUNCIO DEL EVANGELIO DE LA VIDA

Teología de la vida — Teología de la muerte — *Raúl Vidales*

La violencia como negación del bien común y por tanto del derecho fundamental a la vida — *Luis Ugalde*

La violencia estructural como negación del derecho a la vida de las mayorías — *Victorio Araya*

La conversión como afirmación de la vida (un acercamiento bíblico-teológico) — *Elsa Tamez*

Evangelización y conversión — *Georges Casalis*

La teología dominante y el derecho a la vida — *Juan Stam*

¿Qué significa evangelizar hoy en América Latina? — *José Duque*

En medio de la muerte, opción por la vida — *Álfonso Castillo*

Anexo:

Cómo viví la experiencia de este encuentro — *Georges Casalis*

Mirando hacia adelante — *Equipo DEI*

Este libro se terminó de imprimir en el mes de Mayo de mil novecientos setenta y ocho, en los talleres de Artes Gráficas de Centroamérica S.A., San José, Costa Rica. Su edición consta de 3.000 ejemplares.





de Investigaciones

La comprobación de la *praxis común* elimina de raíz viejas cuestiones

sobre si una reflexión crítica de cristianos, respecto a su praxis revolucionaria, puede ser hecha desde una postura y con un análisis marxista;

sobre si semejante reflexión puede iluminar y motivar formas significativas de lucha de los sectores oprimidos;

sobre si existe o no un aporte relevante de cristianos de esa línea al avance del proceso revolucionario en América Latina.

Ni las ciencias sociales, ni la teología, logran penetrar los niveles más profundos de la fetichización del sistema si no detectan el tipo de correspondencia que existe entre las estructuras institucionales del sistema opresor y sus líneas de legitimación ideológica.

